Laissez-faire

Ernest Renan - Murray N. Rothbard

Nazione, cos'è

a cura di Nicola Iannello e Carlo Lottieri

CAMERONI

Leonardo Facco Editore

Cos'hanno in comune *Qu'est-ce qu'une nation?* di Joseph-Ernest Renan e *Nations by Consent* di Murray Newton Rothbard? In modi e forme diversi, questi due scritti sottolineano la necessità di superare il paradigma dello Stato moderno, inteso quale monopolio della violenza. Proporre oggi, e insieme, gli scritti di Renan e Rothbard significa allora offrire una lettura diversa del tema della nazione e, soprattutto, delle condizioni che meglio possono favorire la libertà dei singoli, delle famiglie e delle comunità.

Con il crollo dell'Unione sovietica e del comunismo est-europeo, d'altro canto, sono caduti nella polvere tanto il socialismo come il nazionalismo. E in seguito a tutto ciò la libertà d'intraprendere è cresciuta di pari passo con la libertà di costituire nazioni nuove e indipendenti, in concorrenza con le vecchie istituzioni.

Abbandonando le *patrie* ottocentesche aggressive ed imperiali per riconoscersi in *piccole patrie* difensive e secessioniste (è di grande attualità politica, ad esempio, LA PADANIA), gli uomini del nostro tempo intendono fuggire da ogni concezione oggettiva e violenta della nazione, favorendo la progressiva disgregazione delle comunanze obbligate, delle fratellanze imposte, delle solidarietà retoriche e coatte. E non c'è più storia, geografia, lingua, razza o religione che possa obbligare un Ceceno a sentirsi russo se egli non lo desidera e non è disposto a farlo.

In quest'epoca tumultuosa e affascinante, Renan e Rothbard ci offrono un'interpretazione inedita, e integralmente liberale, della nazione. E ci danno importanti argomenti contro ogni veleno nazionalista ancora in circolazione.

Nicola Iannello si è laureato in scienze politiche con una tesi su Tocqueville. Ha proseguito gli studi conseguendo il diploma di perfezionamento presso la Scuola Superiore "S. Anna" di Pisa con una tesi di dottorato su Hobbes e Rousseau. È autore di numerosi saggi sulle differenti tendenze del liberalismo contemporaneo.

Laureatosi in filosofia a Genova, Carlo Lottieri ha proseguito i propri studi in sociologia politica all'IUEE di Ginevra e alla Sorbona di Parigi, dove ha discusso una tesi di dottorato su Gaetano Mosca. Ha pubblicato scritti sulla teoria elitista, sulla tradizione liberale, sulle comunità familiari e sul federalismo.

BIBLIOTECA
TR

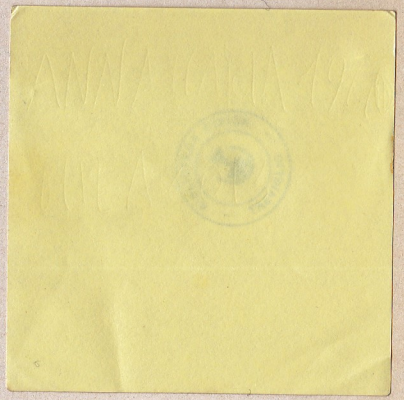
L. 12.000

320.1 NAZ

Ernest Renan - Murray N. Rothbard

Nazione, cos'è

a cura di Nicola Iannello e Carlo Lottieri



Leonardo Facco Editore

La conferenza di Ernest Renan è stata tradotta da Berardo Maggi sulla base del testo pubblicato in: E. Renan, *Oeuvres complètes*, edizione definitiva a cura di Henriette Psichari, tomo I, Calmann-Levy, Parigi, 1947-1961, pp.887-906 (una prima edizione era apparsa il 26 marzo 1882 sul *Bulletin hebdomadaire* dell'Association scientifique de France).

L'articolo di Murray N. Rothbard è stato tradotto da Nicola Iannello, che si è basato su: M. N. Rothbard, "Nations by Consent: Decomposing the Nation-State", *The Journal of Libertarian Studies*, vol.11, n.1, fall 1994, pp.1-10. Si ringrazia la signora Jo-Ann Rothbard per averci concesso di pubblicare tale testo.

© Copyright 1996 Leonardo Facco Editore, via Canonica 7, Treviglio (BG).

Il progetto grafico della copertina è di Davide Perazzoni.

PREFAZIONE

Come mai si è deciso di pubblicare, e in un solo volume, un testo del 1882 di uno storico delle religioni insieme ad un articolo scritto nel 1994 da un economista americano, fautore di una società interamente liberata dalla coercizione statale? Cos'hanno in comune *Qu'est-ce qu'une nation?* di Joseph-Ernest Renan e *Nations by Consent* di Murray Newton Rothbard? In forme diverse, questi due scritti sottolineano l'esigenza di superare il paradigma dello Stato moderno, inteso quale istituzione in grado di assicurare pace e benessere.

Le categorie tradizionali della politica, così come sono state elaborate nel corso degli ultimi cinque secoli, non reggono più. C'è bisogno di altre teorie e questi testi offrono strumenti importanti per riflettere sul potere e sulla sua intrinseca violenza: su uno Stato che trae forza proprio dall'ideologia della nazione e dalle concezioni organicistiche che la sottendono. La classe politico-burocratica che vive dello sfruttamento della società civile non potrebbe permanere a lungo nella posizione di privilegio che è riuscita ad occupare, infatti, se non trovasse argomentazioni a propria difesa (e, tra esse, una delle più importanti fa appello proprio all'unità nazionale).

Proporre oggi, e insieme, gli scritti di Renan e Rothbard significa offrire una lettura diversa del tema della nazione e soprattutto delle condizioni che meglio possono favorire la libertà dei singoli, delle famiglie e delle comunità.

Non si può non rilevare, d'altra parte, che il paradigma statalista e nazionalista a cui fanno riferimento tradizioni politiche molto diverse ha subito fortissimi attacchi di natura intellettuale da parte di studiosi che ne hanno messo in evidenza il carattere illiberale. Dalla scuola austriaca di Hayek e Mises al *libertarianism*, dal neofederalismo di Elazar all'analisi economica della politica di James Buchanan e Tullock, sono ormai numerose le riflessioni che illustrano i motivi che sono all'origine della perdita di legittimità dello Stato.

Con il crollo dell'Unione sovietica e del comunismo est-europeo, d'altro canto, sono caduti nella polvere tanto il socialismo come il nazionalismo imperialista. Abbiamo visto apparire imprenditori russi ed ucraini, sorgere spazi di mercato in Romania o in Siberia e costituirsi *joint-venture* tra aziende occidentali e polacche o bulgare. Ma abbiamo assistito pure alla nascita di entità politiche del tutto nuove: dalla Lituania all'Estonia, dalla Bielorussia alla Slovacchia.

La libertà d'intraprendere è cresciuta di pari passo con la libertà di dare vita a nazioni indipendenti, in concorrenza con le vecchie istituzioni.

Il crollo del muro, allora, ha segnato la fine del socialismo reale (e la condanna dello Stato *moderno*) a causa del fallimento della centralizzazione burocratica e in ragione del fatto che il potere politico non è più assolutamente in grado di gestire la società. Ma parallelamente si è assistito, e si continua ad assistere, ad un processo di disintegrazione degli Stati (e di discredito dello Stato *nazionale*). Sotto i nostri occhi, insomma, un gran numero di frontiere

vengono contestate e questo fa sì che il concetto stesso di *confine* muti e assuma nuovi significati. L'idea consueta di nazione, su cui si basarono le rivendicazioni patriottiche dell'Italia o della Germania dell'Ottocento, diventa del tutto inutilizzabile per chi voglia restare fedele ad un'ispirazione autenticamente liberale. Da Est è giunta ad Ovest la delegittimazione del socialismo reale e di ogni Stato modernamente inteso.

Abbandonando le *patrie* aggressive ed imperiali per riconoscersi in *piccole patrie* difensive e secessioniste, gli uomini d'oggi intendono fuggire da ogni concezione oggettiva della nazione, favorendo la progressiva disgregazione delle comunanze obbligate, delle fratellanze imposte, delle solidarietà retoriche e coatte. E non c'è più storia, geografia, lingua, razza o religione che possa obbligare un cecèno a sentirsi russo se egli non lo desidera e non è disposto a farlo.

Tolto di mezzo tutto questo, come si chiese Renan, cosa resta della nazione e in che in modo essa può essere pensata? Resta solo l'individuo: con la sua libertà di dare vita ad associazioni, a federazioni e, quindi, ad autentiche e libere *nazioni per consenso*. Tutte basate sull'opinione dei singoli che ad esse prendono parte. Ed è per questa ragione che Renan, il quale per tanti aspetti non è certo un liberale, con la sua conferenza del 1882 scrive una delle pagine più liberali del secolo scorso.

Lo studioso bretone, in tal modo, apre la strada a Rothbard e permette di capire meglio la situazione in cui ci troviamo.

Di fronte agli inediti scenari aperti dagli innumerevoli movimenti secessionisti che si vanno costituendo in varie parti del mondo e che, in molti casi, sono già riusciti a costituire istituzioni politiche del tutto nuove ed indipendenti, Rothbard nella teoria libertaria recupera il concetto di nazione e riconduce la comunità alla semplice volontà di coloro che di essa vogliono fare parte. Il principe cinico e feroce esaltato da Machiavelli, un autore tanto caro ai celebratori dello Stato moderno, viene denunciato per la sua immoralità: ma con lui viene messo sul banco degli accusati anche il Leviatano di Hobbes, che pretende di giustificare il potere statale rappresentando un'umanità fatta di lupi feroci e pecore impaurite e sostenendo che l'unica salvezza delle seconde consista nel confidare ogni facoltà ed ogni risorsa nelle mani del primo.

Rothbard, più di un secolo dopo la conferenza di Renan, ci offre un'interpretazione inedita della nazione: all'insegna del liberalismo più integrale, coerente, rigoroso. E ci dà importanti argomenti contro ogni veleno nazionalista ancora in circolazione.

n.i. - c.l.

PARTE PRIMA

LA NAZIONE E LA LIBERTÀ

Ernest Renan

Cos'è una nazione?

(conferenza tenuta alla Sorbona l'11 marzo 1882)

Quella che mi propongo di analizzare insieme a voi è un'idea, che è del tutto chiara in apparenza, ma che facilmente può essere gravemente fraintesa. Le forme della società umana sono quanto mai differenti. Vi sono grandi agglomerati di uomini come la Cina, l'Egitto e l'antichissima Babilonia; tribù come quelle degli Ebrei e degli Arabi; città come Atene e Sparta; unioni di paesi diversi come l'Impero carolingio; comunità senza patria, tenute insieme dal vincolo religioso, come quelle degli Israeliti e dei Parsi; nazioni come la Francia, l'Inghilterra e la maggior parte dei moderni Stati europei; confederazioni come quelle della Svizzera e dell'America; parentele come quelle determinate dalla razza, o meglio dalla lingua, tra i vari gruppi di Germani e i vari gruppi di Slavi; tutte queste sono forme di raggruppamento che esistono o sono esistite, e che non si possono confondere le une con le altre senza andare incontro a gravissimi inconvenienti. All'epoca della Rivoluzione francese si pensava che le istituzioni di piccole città indipendenti come Atene e Sparta potessero adeguarsi alla nostre grandi nazioni di trenta o quaranta milioni di anime. Ai giorni nostri viene commesso un errore più grave: si confonde la razza con la nazione e si attribuisce ai gruppi etnici o meglio linguistici una sovranità del tutto analoga a quella dei popoli realmente esistenti. Cerchiamo di essere meno imprecisi in questioni tanto difficili, nelle quali la più piccola confusione sul significato delle parole, all'inizio del ragionamento, può produrre - alla fine - gli errori più funesti. Quanto che ci accingiamo a compiere è delicato; si tratta quasi di una vivisezione; stiamo per trattare i vivi come in genere vengono trattati i morti. Faremo ricorso alla più assoluta freddezza e imparzialità.

I.

A partire dal crollo dell'Impero romano, o meglio a partire dalla disgregazione dell'Impero carolingio, l'Europa occidentale appare divisa in nazioni, alcune delle quali - in talune epoche - hanno cercato di dominare le altre senza mai riuscirvi a lungo. Ciò che non è riuscito a Carlo V, a Luigi XIV e a Napoleone, probabilmente non riuscirà a nessuno in avvenire. La creazione

di un nuovo impero romano o di un nuovo impero carolingio sono diventate impossibili. La divisione dell'Europa è ora troppo profonda perché un tentativo di dominio universale non provochi molto presto una coalizione capace di riportare le ambizioni di una nazione entro i suoi limiti naturali. Per molto tempo si è avuto un particolare tipo di equilibrio: la Francia, l'Inghilterra, la Germania e la Russia resteranno ancora per centinaia di anni, e malgrado le avventure cui potranno essere andate incontro, individualità storiche, ovvero sia i pezzi essenziali di una scacchiera le cui caselle variano continuamente per importanza e per grandezza, senza mai però confondersi totalmente.

Così intese, le nazioni sono qualcosa di abbastanza nuovo nella storia. L'antichità non le conobbe; l'Egitto, la Cina e l'antica Caldea non furono mai nazioni. Erano greggi guidate da un figlio del Sole o da un figlio del Cielo. Non vi furono cittadini egiziani, non più di quanto vi siano stati cittadini cinesi. L'antichità classica conobbe repubbliche e monarchie municipali, confederazioni di repubbliche locali, imperi; ma non conobbe la nazione nel senso in cui l'intendiamo noi. Atene, Sparta, Sidone e Tiro rappresentano piccoli centri di ammirevole patriottismo, pur essendo città con un territorio relativamente ristretto. La Gallia, la Spagna e l'Italia - prima di essere assorbite nell'Impero romano - erano agglomerati di popolazioni, spesso coalizzate fra loro, ma prive di istituzioni centrali e di dinastie. Neanche l'Impero assiro, l'Impero persiano e l'Impero di Alessandro furono patrie. Non vi furono mai patrioti assiri; l'impero persiano fu un vasto feudo. Non esiste una sola nazione che tragga le proprie origini dalla colossale avventura di Alessandro, che fu tuttavia feconda di conseguenze per la storia generale della civiltà.

L'Impero romano fu molto più vicino alla costituzione di una patria. In cambio del beneficio immenso della fine delle guerra, la dominazione romana - in principio molto dura - fu ben presto apprezzata. Divenne una grande associazione, sinonimo di ordine, pace e civiltà. Negli ultimi tempi dell'impero, tra le persone di animo elevato, tra i vescovi illuminati, tra i letterati, ci fu un vero sentimento della "pax romana", contrapposta al caos minaccioso della barbarie. Ma un impero, dodici volte più grande della Francia di oggi, non è in grado di formare uno Stato di tipo moderno. La scissione tra Oriente e Occidente era inevitabile. Né riuscirono, durante il III secolo, i tentativi di formare un impero gallico. Fu l'invasione germanica a introdurre nel mondo quel principio che, in seguito, avrebbe posto le basi delle nazionalità.

Cosa fecero infatti i popoli germanici, a partire dalle grandi invasioni del V secolo fino alle ultime conquiste normanne del X secolo? Cambiarono poco il fondo delle razze; ma imposero dinastie e un'aristocrazia militare a quelle parti più o meno ampie dell'antico Impero d'Occidente, le quali adottarono poi il nome degli invasori. Da qui una Francia, una Burgundia, una Lombardia; più tardi una Normandia. La supremazia raggiunta rapidamente dall'Impero franco ricostituisce per breve tempo l'unità dell'Occidente; ma questo impero si

frantuma irrimediabilmente verso la fine del IX secolo: il trattato di Verdun traccia divisioni in linea di massima immutabili, e da allora la Francia, la Germania, l'Inghilterra, l'Italia e la Spagna si incamminano, spesso per vie traverse e in mezzo a mille avventure, verso la loro piena esistenza nazionale, così come la vediamo dispiegarsi ai nostri giorni.

A caratterizzare, in realtà, questi diversi Stati è la fusione delle popolazioni che li compongono. Nei paesi appena citati, non c'è niente di analogo a ciò che potete trovare in Turchia, dove il turco, lo slavo, il greco, l'armeno, l'arabo, il siriano e il curdo sono distinti oggi come lo erano al momento della loro conquista. A tale risultato contribuirono due circostanze fondamentali. In primo luogo il fatto che i popoli germanici adottarono il cristianesimo sin da quando ebbero contatti più o meno regolari con i popoli greci e latini. Quando il vincitore e il vinto appartengono alla medesima religione, o piuttosto quando il vincitore adotta la religione del vinto, non può più prodursi il sistema turco: la netta distinzione dell'umanità sulla base dell'appartenenza religiosa. La seconda circostanza fu l'oblio della propria lingua da parte dei conquistatori. I nipoti di Clodoveo, di Alarico, di Gondebaldo, di Alboino e di Rollone parlavano un idioma romanzo. Questo fatto era a sua volta la conseguenza di un'altra importante peculiarità; i Franchi, i Burgundi, i Goti, i Longobardi e i Normanni avevano con sé pochissime donne della loro razza. Per parecchie generazioni i capi si sposano solo con donne germaniche; ma le loro concubine sono latine, e latine sono le nutrici dei figli; tutti i membri della tribù si sposano con donne latine; e ciò, dopo l'insediamento dei Franchi e dei Goti in territorio romano, determinò la breve fortuna della lingua franca e di quella gotica. Non fu così in Inghilterra, in quanto gli invasori anglosassoni probabilmente avevano con sé delle donne; la popolazione bretone fuggì e, d'altra parte, il latino non era più, o anzi, non fu mai dominante in Bretagna. Se nel V secolo in Gallia si fosse diffusamente parlato gallico, Clodoveo e i suoi non avrebbero abbandonato il germanico per il gallico.

Da qui la conseguenza fondamentale che, nonostante l'estrema violenza dei costumi degli invasori germanici, col passare dei secoli la forma che essi imposero divenne la forma stessa della nazione. In modo del tutto legittimo Francia diventò il nome di un paese nel quale non era entrata che una piccola minoranza di Franchi. Nel X secolo, nelle prime *chansons de geste*, le quali rappresentano uno specchio perfetto dello spirito del tempo, tutti gli abitanti della Francia sono francesi. L'idea di una diversità di razze nella popolazione della Francia, così evidente in Gregorio di Tours, non è mai presente negli scrittori e nei poeti francesi posteriori a Ugo Capeto. La differenza tra nobile e plebeo viene sottolineata al massimo, ma la differenza tra l'uno e l'altro non è affatto una differenza etnica; è una differenza di coraggio, di abitudini e di educazione trasmessa con l'eredità; a nessuno viene in mente l'idea che all'origine di tutto ciò vi sia una conquista. La falsa teoria secondo cui la nobiltà

trarrebbe la propria origine da un privilegio conferito dal re per i grandi servigi resi alla nazione, così che ogni nobile è un "nobilitato", è già fissata come un dogma fin dal XIII secolo. La stessa cosa si verificò dopo quasi tutte le conquiste normanne. Nell'arco di una o due generazioni gli invasori normanni non si distinguevano più dal resto della popolazione, e non per questo la loro influenza era stata meno profonda: essi avevano consegnato al paese conquistato un ceto nobiliare, abitudini militari e un patriottismo che prima non possedeva.

L'oblio, e dirò persino l'errore storico, rappresentano un fattore essenziale nella creazione di una nazione ed è per tale ragione che il progresso degli studi storici rappresenta spesso un pericolo per le nazionalità. La ricerca storica, infatti, riporta alla luce i fatti di violenza che hanno accompagnato la nascita di tutte le formazioni politiche, comprese quelle le cui conseguenze sono state benefiche: l'unità si realizza sempre in modo brutale; l'unificazione della Francia del Nord e della Francia del Sud è stata l'effetto di uno sterminio e di un terrore durati senza interruzioni per quasi un secolo. Il re di Francia, che è - se così posso dire - il tipo ideale di "cristallizzatore" secolare; il re di Francia, che ha realizzato la migliore unità nazionale oggi esistente; il re di Francia, visto troppo da vicino, ha per il suo prestigio; la nazione che egli aveva formato l'ha maledetto e oggi solo gli spiriti colti sono in condizione di comprendere quello che egli valeva e quello che ha fatto.

Tali grandi leggi della storia diventano percepibili per contrasto. Nell'impresa che il re di Francia ha condotto a termine in modo così ammirevole, in parte attraverso la tirannide e in parte attraverso la giustizia, molti paesi hanno fatto fallimento. Sotto la corona di santo Stefano i magiari e gli slavi sono rimasti distinti come lo erano ottocento anni fa. Lungi dal fondere i diversi elementi dei propri domini, la casa d'Asburgo li ha tenuti divisi e spesso ha posto gli uni contro gli altri. In Boemia l'elemento ceco e l'elemento tedesco sono sovrapposti come l'olio e l'acqua in un bicchiere. La politica turca della separazione delle nazionalità sulla base della religione ha avuto conseguenze ben più gravi: ha causato la rovina dell'Oriente. Prendete una città come Salonicco o Smirne: vi troverete cinque o sei comunità, ognuna delle quali ha i propri ricordi, ma che non hanno quasi niente in comune. Ora l'essenza di una nazione sta nel fatto che tutti i suoi individui condividano un patrimonio comune, ma anche nel fatto che tutti abbiano dimenticato molte altre cose. Nessun cittadino francese se è a conoscenza del fatto se è Burgundo, Alano o Visigoto; ogni cittadino francese deve aver dimenticato la notte di San Bartolomeo e i massacri del XIII secolo nel Sud. In Francia non ci sono dieci famiglie in grado di fornire la prova di un'origine franca e inoltre una tale prova sarebbe fondamentalmente difettosa a causa dei mille incroci sconosciuti che possono fuorviare tutte le teorie dei genealogisti.

La nazione moderna è dunque un risultato storico che è prodotto da una serie di fatti convergenti nella stessa direzione. A volte l'unità è stata realizzata da

una dinastia, come nel caso della Francia; talora dalla diretta volontà delle province, come nel caso dell'Olanda, della Svizzera e del Belgio; in altri casi da un generale moto degli spiriti, che si impone tardivamente sui capricci della feudalità, come nel caso dell'Italia e della Germania. Una profonda ragion d'essere ha sempre presieduto a queste formazioni. In casi del genere, i princìpi si fanno luce in mezzo alle sorprese più inaspettate. Ai giorni nostri, abbiamo visto l'Italia unificata dalle sue sconfitte e la Turchia demolita dalle sue vittorie. Ogni sconfitta faceva avanzare la causa italiana; ogni vittoria indeboliva la Turchia; poiché l'Italia è una nazione, mentre la Turchia - al di fuori dell'Asia Minore - non lo è. Aver proclamato, tramite la Rivoluzione francese, che una nazione esiste per se stessa rappresenta la gloria della Francia. Non ci deve dispiacere di essere imitati. Il principio di nazione è nostro. Ma che cosa è, dunque, una nazione? Perché l'Olanda è una nazione, mentre non lo sono lo Hannover o il granducato di Parma? Perché la Francia continua a essere una nazione, quando il principio che l'ha creata è scomparso? Perché la Svizzera - che ha tre lingue, due religioni, tre o quattro razze - è una nazione, mentre la Toscana, ad esempio, che è così omogenea, non lo è? Perché l'Austria è uno Stato e non una nazione? In che cosa il principio delle nazionalità differisce dal principio delle razze? Ecco taluni interrogativi sui quali uno spirito riflessivo chiede certezze, per mettersi d'accordo con se stesso. I problemi del mondo non si risolvono certamente sulla base di ragionamenti di questo tipo; ma le persone serie vogliono addurre, su questi temi, qualche ragione e diradare la nebbia nella quale si smarriscono gli spiriti superficiali.

II.

A sentire certi teorici della politica, una nazione è innanzi tutto una dinastia, alle cui spalle sta un'antica conquista: in un primo tempo accettata e poi dimenticata dalla massa del popolo. Secondo i politici ai quali mi riferisco, l'unificazione di province che è realizzata da una dinastia (dalle sue guerre, dai suoi matrimoni e dai suoi trattati) termina con la dinastia che l'ha costruita. È vero che la maggior parte delle nazioni moderne è stata creata da una famiglia di origine feudale, la quale ha contratto un matrimonio con la terra ed è stata in qualche maniera un nucleo di centralizzazione. I confini della Francia del 1789 non avevano nulla di naturale e di necessario. L'ampia zona che i Capetingi avevano aggiunto alla stretta fascia del trattato di Verdun fu certo una loro acquisizione personale. All'epoca in cui sono state compiute le annessioni, non si aveva alcuna idea dei limiti naturali, dei diritti delle nazioni o della volontà delle province. Anche l'unione tra l'Inghilterra, l'Irlanda e la Scozia fu un fatto dinastico. L'Italia ha impiegato molto tempo per diventare una nazione soltanto perché, tra le sue varie case regnanti, nessuna - prima del nostro secolo - si

propose come centro di unificazione. Fatto strano, è dall'oscura isola di Sardegna, una terra a stento italiana, che essa ha derivato il titolo regio. L'Olanda, che si è creata da sé con un atto di eroica risoluzione, ha tuttavia contratto un matrimonio intimo con la casa d'Orange e correrà seri pericoli il giorno in cui questa unione venisse compromessa.

Tuttavia questa legge non è assoluta. La Svizzera e gli Stati Uniti, che si sono formati come agglomerazioni di aggiunte successive, non hanno alcuna base dinastica. Non discuterò la questione per quello che concerne la Francia; bisognerebbe possedere il segreto dell'avvenire. Diciamo solo che questa grande monarchia francese era stata così profondamente nazionale che, dopo la sua caduta, la nazione ha potuto reggersi anche senza di essa. E poi il XVIII secolo aveva cambiato tutto. Dopo secoli di decadenza, l'uomo era tornato allo spirito antico, al rispetto di sé e all'idea dei suoi diritti. Le parole "patria" e "cittadino" avevano ripreso il loro significato. Così si è potuta compiere l'operazione più ardita che mai sia stata praticata nella storia: un'operazione che si potrebbe paragonare a quello che, in fisiologia, sarebbe il tentativo di far vivere nella sua identità precedente un corpo al quale fossero stati tolti il cervello e il cuore.

Bisogna dunque ammettere che una nazione può esistere senza un principio dinastico e persino che nazioni formate da dinastie possono separarsene senza perciò cessare di esistere. L'antico principio che tiene conto solo del diritto dei princìpi non può più essere difeso; oltre al diritto dinastico, c'è il principio nazionale. Su quale criterio fondare questo diritto nazionale? Da quali segni riconoscerlo? Da quale fatto tangibile farlo derivare?

1. Dalla razza, sostengono taluni con sicurezza. Le divisioni artificiali - frutto del feudalesimo, dei matrimoni dinastici e dei congressi diplomatici - sono effimere. Quello che resta solido e stabile, è la razza delle popolazioni. Ecco ciò che costituisce, sul piano giuridico, un titolo di legittimità. La famiglia germanica, per esempio, secondo la teoria che sto presentando ha il diritto di riprendersi le membra sparse del germanesimo, quand'anche queste membra non chiedessero di ricongiungersi. Il diritto del germanesimo su una provincia è più forte del diritto su se stessi di coloro che vi abitano. Si viene così a creare una storia di diritto primordiale che è analogo a quello dei re per diritto divino; al principio delle nazioni si sostituisce quello etnico. Si tratta di un errore gravissimo, che, dove dovesse diventare dominante, porterebbe la civiltà europea alla rovina. Quanto il principio delle nazioni è giusto e legittimo, altrettanto quello del diritto primordiale delle razze è angusto e denso di pericoli per il vero progresso.

Si deve ammettere che all'interno delle tribù e delle città antiche l'elemento della razza aveva un'importanza di prim'ordine. La tribù e la città antiche non erano altro che un'estensione della famiglia. A Sparta come ad Atene tutti i cittadini erano parenti di grado più o meno vicino. La medesima cosa succedeva presso i Beni-Israel; e così è ancora oggi fra le tribù arabe. Da Atene, da Sparta

e dalla tribù israelitica, spostiamoci all'Impero romano; la situazione è del tutto diversa. Formata inizialmente per mezzo della violenza e mantenuta poi dall'interesse, questa grande agglomerazione di città e province completamente diverse infligge all'idea di razza il colpo più grave. Il cristianesimo, col suo carattere universale e assoluto, lavora ancora più efficacemente nella stessa direzione; stringe un'intima alleanza con l'Impero romano e, per effetto di questi due incomparabili agenti di unificazione, il principio dell'etnia è accantonato per secoli nel governo delle cose umane.

L'invasione da parte dei barbari, a dispetto delle apparenze, fu un altro passo in questa direzione. Le divisioni tra i regni barbarici non hanno nulla di etnico: esse sono regolate dalla forza o dall'arbitrio degli invasori. La razza delle popolazioni dominate era per loro del tutto indifferente. Carlo Magno ripete a suo modo quello che già Roma aveva fatto: un unico impero che si compone delle razze più diverse; i sottoscrittori del trattato di Verdun, delineando senza farsi turbare da nulla due grandi linee da nord verso sud, non avvertirono alcuna preoccupazione per la razza di tutti coloro che si collocavano a destra o a sinistra. Le modifiche dei confini che ebbero luogo in seguito, durante il Medioevo, si verificarono senza alcun riferimento alle identità etniche. Se la linea politica adottata dai Capetingi giunse a unire, sotto il nome di Francia, quasi tutte le terre dell'antica Gallia questo non fu un effetto della tendenza a riunificarsi con le proprie simili che tali regioni avrebbero avuto. Il Delfinato, il Bresse, la Provenza e la Franca Contea non avevano più memoria della loro comune origine. Ogni consapevolezza di un'identità gallica era scomparsa dal II secolo della nostra era e soltanto attraverso studi eruditi l'individualità di tale origine, ai giorni nostri, è stata retrospettivamente ritrovata.

Nella costituzioni delle nazioni moderne la considerazione etnica non ha avuto, allora, alcun ruolo. La Francia è celtica, iberica e germanica; la Germania è germanica, celtica e slava; l'Italia è il paese in cui la situazione, sotto il profilo etnico, è maggiormente confusa. Galli, Etruschi, Pelasgi e Greci (senza parlare di molti altri elementi) si incrociano in una miscela indecifrabile. Nel loro insieme le isole britanniche offrono una mescolanza di sangue celtico e di sangue germanico i cui rapporti sono difficili da definire.

La verità è che la razza pura non esiste e che pretendere di basare la politica sull'analisi politica significa basarla sopra una chimera. I paesi più nobili - come l'Inghilterra, la Francia e l'Italia - sono quelli il cui sangue è maggiormente misto. Ed è un'illusione ritenere che la Germania rappresenti un'eccezione sotto tale profilo. Tutto il Sud è stato gallico. Tutta la parte orientale, a partire dal fiume Elba, è slavo. E quelle parti che si ritiene che siano pure, lo sono davvero? Ci troviamo dinanzi a una di quelle questioni su cui è assolutamente indispensabile avere idee chiare ed evitare i fraintendimenti.

I dibattiti sulle razze sono interminabili, in quanto il termine razza è preso dagli storici filologi e dagli antropologi fisiologi in due sensi del tutto diversi.

Per gli antropologi la razza ha il medesimo significato che ha in zoologia; essa indica una discendenza reale e una parentela di sangue. Ma lo studio delle lingue e della storia non conduce alle stesse distinzioni della fisiologia. I termini di brachicefalo e dolicocefalo non trovano posto nella storia né nella filologia. Nel gruppo umano che creò le lingue e le discipline ariane vi erano già brachicefali e dolicocefali. La medesima cosa si deve affermare del gruppo primitivo che diede vita alle lingue e alle istituzioni che chiamiamo semitiche. In altre parole le origini zoologiche dell'umanità sono molto anteriori alle origini della cultura, della civiltà e del linguaggio. Il gruppo ariano primitivo, quello semitico primitivo e quello turanico primitivo non avevano nessuna unità fisiologica. Tali raggruppamenti sono fatti storici avvenuti in un'epoca determinata, quindici o ventimila anni fa, mentre l'origine zoologica del genere umano si smarrisce in tenebre impenetrabili. Quella che dal punto di vista filologico e storico chiamiamo la razza germanica è certamente una famiglia ben distinta all'interno della specie umana. Ma non si tratta certo di una famiglia in senso antropologico. L'apparizione dell'individualità germanica nella storia non si verifica se non pochissimi secoli prima della nascita di Cristo. Verosimilmente i Germani non sono usciti dalle viscere della terra in quel preciso momento. In età precedente, fusi insieme agli Slavi nella grande massa indistinta degli Sciti, essi non possedevano un'individualità autonoma. Un inglese è certamente un "tipo" particolare rispetto all'insieme dell'umanità. Oggi il tipo di ciò che molto impropriamente chiamiamo razza anglosassone non è né il bretone del tempo di Giulio Cesare, né l'anglosassone di Hengist, né il danese di Knut, né il normanno di Guglielmo il Conquistatore, ma è la risultante di tutto questo. Il francese non è un gallo, né un franco, né un burgundo. È ciò che è uscito dal calderone in cui, sotto la guida del re di Francia, sono fermentati insieme i più differenti elementi. Un abitante di Jersey o di Guerneseu non è affatto diverso, per ciò che concerne le sue origini, dalla popolazione normanna della costa vicina. Nell'XI secolo l'occhio più acuto non avrebbe scorto la minima differenza fra la popolazione delle due sponde del canale. Circostanze ben poco significative hanno fatto sì che Filippo Augusto non conquistasse tali isole insieme alla Normandia. Separate le une dalle altre durante quasi sette secoli, le due popolazioni sono diventate non solo estranee tra loro, ma del tutto diverse. La razza, per come l'intendiamo noi altri storici, è allora qualcosa che si fa e si disfa. Lo studio della razza è fondamentale per lo studioso che si dedica alla storia dell'umanità. Essa non può avere applicazioni in politica. La coscienza istintiva che ha presieduto alla formazione della carta dell'Europa non ha tenuto in considerazione la razza, e le prime nazioni dell'Europa sono nazioni di sangue essenzialmente misto.

L'elemento della razza, fondamentale all'origine, va dunque perdendo sempre più di peso. La storia umana differisce in modo essenziale dalla zoologia. La razza non è tutto, come nei roditori o nei felini, e non si ha il diritto di andare

per il mondo a misurare il cranio della gente per poi prenderla alla gola e dire: "Tu sei del nostro sangue, ci appartieni!". Al di là dei caratteri antropologici vi è la ragione, la giustizia, il vero e il bello, che sono gli stessi per tutti. Ecco, la politica fondata sull'etnografia non fornisce sicurezze. Oggi voi la utilizzate contro gli uni; domani la vedrete rivoltarsi contro di voi. È sicuro che i Tedeschi, i quali hanno innalzato tanto in alto la bandiera dell'etnografia, non vedranno gli Slavi andare ad esaminare, a loro volta, i nomi dei villaggi della Sassonia e della Lusazia per ricercare le tracce dei Wiltzes o degli Obotriti e chieder conto delle vendite in masse e dei massacri dei loro antenati compiuti dagli Ottoni? È bene per tutti saper dimenticare.

Apprezzo notevolmente l'etnografia: si tratta di una scienza di raro interesse; ma poiché voglio che sia libera, desidero che si priva di applicazioni politiche. In campo etnografico, come in tutti gli ambiti di studio, i sistemi cambiano; è la condizione del progresso. I confini degli Stati seguiranno le fluttuazioni della scienza. Il patriottismo dipenderebbe da una dissertazione più o meno paradossale. Si finirebbe con venire a dire al patriota: "Vi siete sbagliati; versavate il vostro sangue per questa causa; credevate di essere celtico; siete invece germanico". Dieci anni dopo, quindi, vi si verrà a dire che siete slavo. Per non falsare la scienza, dispensiamola dal dover esprimere un giudizio su tale genere di problemi, in cui sono in gioco molti interessi. State certi che se viene incaricata di fornire elementi alla diplomazia, molte volte sarà sorpresa in flagrante delitto di complicità. Essa ha di meglio da fare: chiediamole semplicemente la verità.

2. Ciò che si è appena detta a proposito della razza, bisogna dirlo anche in merito alla lingua. La lingua invita, ma non forza, a unirsi; gli Stati Uniti e l'Inghilterra, l'America latina e la Spagna, parlano la medesima lingua e non costituiscono un'unica nazione. Al contrario, la Svizzera, così ben fatta, poiché si è formata sulla base del consenso delle varie parti di cui è composta, conta tre o quattro lingue. Esiste nell'uomo qualcosa di superiore alla lingua: è la volontà. La volontà della Svizzera di essere unita, malgrado la varietà dei suoi idiomi, è un fatto molto più importante di un'identità ottenuta con la violenza.

Un fatto che fa onore alla Francia è che non ha mai cercato di raggiungere l'unità linguistica attraverso misure coercitive. Non si possono avere i medesimi sentimenti e i medesimi pensieri, amare le stesse cose in lingue diverse? Dicevamo poco fa degli inconvenienti che si verrebbero a produrre nel far dipendere la politica internazionale dall'etnografia. Non ve ne sarebbero meno se la si facesse dipendere dalla filologia comparata. Lasciamo a questi interessanti studi la più ampia libertà di dibattito; non confondiamoli con quanto potrebbe alterarne la serenità. L'importanza politica assegnata alle lingue discende dal fatto che le si considera come segni della razza. Non vi è nulla di più falso. La Prussia, dove attualmente si parla soltanto il tedesco, alcuni secoli fa parlava slavo; la regione del Galles parla inglese; la Gallia e la

Spagna parlano l'idioma primitivo di Albalonga; l'Egitto parla arabo; gli esempi sono innumerevoli. Persino nei tempi più lontani l'identità linguistica non comportava l'identità razziale. Prendiamo la tribù proto-ariana o proto-semita; c'erano schiavi che parlavano la stessa lingua dei loro padroni; ma lo schiavo allora apparteneva molto spesso a una razza diversa da quella del suo padrone. È bene ripeterlo; queste divisioni fra le lingue indoeuropee, le semitiche e le altre, colte con tanta ammirevole sagacia dalla filologia comparata, non coincidono con le divisioni dell'antropologia. Le lingue sono formazioni storiche, che offrono ben poche indicazioni in merito al sangue di coloro che le usano e che, in ogni caso, non potrebbero prevaricare la libertà umana quando si tratta di definire la famiglia alla quale unirsi per la vita e per la morte.

Una considerazione "esclusiva" della lingua presenta, al pari del peso eccessivo attribuito alla razza, pericoli ed inconvenienti. Quando si esagera, ci si isola in una determinata cultura, la quale viene considerata nazionale: ci si autolimita, ci si imprigiona. Si abbandona l'aria buona che si respira nel vasto campo dell'umanità per rinchiudersi entro conventicole patriottiche. Nulla di più dannoso per lo spirito; nulla di più increscioso per la civiltà. Non abbandoniamo tale principio fondamentale: che l'uomo è un essere ragionevole e morale, prima di essere confinato entro questa o in quella lingua, prima di essere membro di questa o quella razza, partecipe di questa o quella cultura. Prima della cultura francese, tedesca e italiana, c'è la cultura umana. Guardate i grandi uomini del rinascimento; non erano né Francesi, né Italiani, né Tedeschi. Nel loro commercio con l'antichità avevano trovato il segreto della vera educazione dello spirito umano, e vi si dedicavano anima e corpo. E come fecero bene!

3. Neppure la religione può offrire una base sufficiente per la costituzione di una moderna nazionalità. In origine la religione si trovava collegata in modo molto stretto all'esistenza stessa del gruppo sociale. Il gruppo sociale era un'estensione della famiglia. La religione e i riti erano qualcosa che era proprio della famiglia. La religione di Atene era il culto della stessa Atene, dei suoi mitici fondatori, delle sue leggi e dei suoi costumi, e non implicava alcuna teologia dogmatica. Questa religione era, nel pieno senso del termine, una religione di Stato. Non si era davvero Ateniesi se ci si rifiutava di praticarla. Era in fondo il culto dell'Acropoli personificata. Giurare sull'altare di Agraulo voleva dire giurare di morire per la patria. Tale religione era l'equivalente di ciò che da noi è l'estrazione a sorte o il culto della bandiera. Non voler partecipare a questo culto equivaleva a ciò che per noi sarebbe il rigetto del servizio militare. Era come dichiarare di non essere ateniese. D'altro canto è chiaro che un tale culto non aveva alcun senso per chi non era di Atene; perciò non si faceva nessuno proselitismo per costringere gli stranieri ad accettarlo; gli schiavi di Atene non lo praticavano. Si verificò la medesima cosa presso alcune piccole repubbliche nel Medioevo. Non si era un buon cittadino veneziano se non si

giurava su san Marco; non si era buon cittadino amalfitano se non si anteponeva sant'Andrea a tutti gli altri santi del Paradiso. In tali piccole società quello che più tardi divenne tirannia e persecuzione era legittimo e non aveva conseguenze più serie di quanto da noi fare gli auguri per l'onomastico o di buon anno al padre di famiglia.

Ciò che era vero a Sparta e ad Atene già non lo era più nelle monarchie costituitesi all'indomani della conquista di Alessandro; non lo era più in particolare sotto l'Impero romano. Le persecuzioni di Antioco Epifanio per consegnare l'Oriente al culto di Giove Olimpio e quelle attuate dall'Impero romano per mantenere una pretesa religione di Stato furono un errore, un'autentica assurdità. Ai nostri giorni la situazione è del tutto chiara. Non vi sono più masse che credono uniformemente. Ciascuno crede e pratica a modo suo, quello che può e quello che vuole. Non vi è più una religione di Stato; si può essere Francese, Inglese o Tedesco, ed essere cattolico, protestante, israelita o non praticare alcun culto. La religione è diventata un problema personale; e concerne la coscienza di ciascuno. Non esiste più la divisione delle nazioni tra cattoliche e protestanti. La religione, che cinquantadue anni fa era un elemento tanto rilevante nella formazione del Belgio, mantiene tutta la propria importanza nell'interiorità di ognuno; ma è uscita quasi completamente dalle ragioni che segnano le frontiere tra i popoli.

4. La comunanza di interessi è certo un potente legame tra gli uomini. Gli interessi, tuttavia, bastano a fare una nazione? La comunanza di interessi fa i trattati commerciali. Nella nazionalità c'è un risvolto sentimentale; essa è al tempo stesso anima e corpo; uno *Zollverein* non è una patria.

5. La geografia, su cui si basano i cosiddetti confini naturali, ha sicuramente una parte rilevante nella divisione delle nazioni. La geografia è uno tra i fattori essenziali della storia. I fiumi hanno guidato le razze; le montagne le hanno bloccate. I primi hanno favorito i movimenti storici e le seconde li hanno limitati. Tuttavia, come credono alcuni partiti, si può sostenere che i confini di una nazione siano già segnati sulle carte geografiche e che una nazione avrebbe il diritto di annettersi quanto le è necessario per arrotondare certe tortuosità, per arrivare a questa montagna o a quel fiume, a cui si attribuisce a priori una sorta di facoltà delimitante? Non sono a conoscenza di alcuna dottrina più arbitraria, né di una più funesta. Con ciò viene giustificato ogni genere di violenza. E, innanzi tutto, sono le montagne oppure sono i fiumi a costituire quelle che si vorrebbe definire quali frontiere naturali? È incontestabile che le montagne separano; ma i fiumi, al contrario, uniscono. E non tutte le montagne, inoltre, frammentano gli Stati. Quali sono quelle che separano e quali sono quelle che non separano? Da Biarritz a Tornea non c'è una foce di fiume che abbia più di un'altra una funzione di confine. Se la storia l'avesse voluto, la Loira, la Senna, la Mosa, l'Elba e l'Oder avrebbero - come il Reno - quel carattere di frontiera naturale che ha fatto commettere tante infrazioni al diritto fondamentale, che è

la volontà degli uomini. Si parla di ragioni strategiche. Nulla è assoluto; ed è chiaro che si devono fare numerose concessioni alla necessità. Tali concessioni, però, non devono spingersi troppo lontano. Diversamente tutti reclameranno le proprie convenienze militari e vi sarà una guerra senza fine. No, la terra (come la razza) non fa una nazione. La terra dà il sostrato, il campo della lotta e del lavoro; l'uomo aggiunge l'anima. Nella costituzione di quella cosa sacra che si chiama popolo l'uomo è tutto. Tutto ciò che è materiale è del tutto insufficiente. Una nazione è un principio spirituale, che è prodotto delle profonde complicazioni della storia: una famiglia spirituale, non un gruppo determinato dalla mera configurazione del suolo.

Abbiamo appena esaminato ciò che non può bastare a creare un tale principio spirituale; la razza, la lingua, gli interessi economici, l'affinità religiosa, la geografia, le esigenze militari. Cos'altro è dunque necessario? Sulla base di quanto è già stato detto, ormai non dovrò più farvi attendere molto prima di farvi una risposta.

III.

Una nazione è un'anima, un principio spirituale. Due cose, le quali in realtà sono una stessa cosa sola, costituiscono quest'anima e questo principio spirituale; una è nel passato, l'altra è nel presente. Una è il comune possesso di una ricca eredità di ricordi; l'altra è il consenso presente, il desiderio di vivere insieme, la volontà di continuare a far valere l'eredità ricevuta indivisa. L'uomo, signori, non s'improvvisa. Come l'individuo, la nazione è il punto d'arrivo di un lungo passato di fatiche, di sacrifici e di dedizione. Il culto degli antenati è tra tutti il più legittimo; gli antenati ci hanno fatti ciò che oggi siamo. Un passato eroico, grandi uomini e gloria (mi riferisco a quella vera), ecco il capitale sociale su cui poggia un'idea nazionale. Avere glorie comuni nel passato e una volontà comune nel presente; aver compiuto grandi cose insieme e volerne fare altre ancora; ecco le condizioni essenziali per essere un popolo. Si ama in proporzione ai sacrifici compiuti e ai mali sofferti insieme. Si ama la casa che si è costruita e che si lascia in eredità. Il canto spartano - "noi siamo quel che voi foste; saremo quel che voi siete" - è, nella sua semplicità, l'inno abbreviato di ogni patria.

In passato un'eredità di gloria e di rimpianti da condividere, per l'avvenire uno stesso programma da realizzare; aver sofferto, gioito e sperato assieme, ecco ciò che vale più delle dogane in comune e più dei confini disegnati in conformità ai principi strategici; ecco ciò che si comprende malgrado le differenze di razza e di lingua. Poco fa dicevo: "aver sofferto insieme"; sì, la sofferenza comune unisce più della gioia. In fatto di ricordi nazionali i lutti valgono più dei trionfi, poiché impongono doveri e uno sforzo comune.

La nazione, allora, è una grande solidarietà, costituita dal sentimento dei sacrifici compiuti e da quelli che si è ancora disposti a compiere insieme. Presuppone un passato, ma si riassume nel presente attraverso un fatto tangibile: il consenso, il desiderio chiaramente espresso di continuare a vivere insieme. L'esistenza di una nazione è (mi si perdoni la metafora) un plebiscito di tutti i giorni, come l'esistenza dell'individuo è un'affermazione perpetua di vita. Sì, lo so, tutto questo è meno metafisico del diritto divino e meno brutale del preteso diritto pubblico. Nell'ordine di idee che vi espongo una nazione non ha il diritto, più di quanto non lo abbia un re, di dire a una provincia: "Mi appartieni; ti prendo". Per noi, una provincia sono i suoi abitanti; se c'è qualcuno in questa faccenda che ha il diritto di essere consultato, è chi vi abita. Una nazione non ha mai un vero interesse ad annettersi un paese contro la sua volontà. Il voto delle nazioni, in definitiva, è il solo criterio legittimo, quello al quale bisogna sempre tornare.

Abbiamo scacciato dalla politica le astrazioni metafisiche e teologiche. Cosa resta, dopo? Restano l'uomo, i suoi desideri, i suoi bisogni. La secessione, mi direte, e, alla lunga, la frammentazione delle nazioni sono la conseguenza di un sistema che mette questi vecchi organismi alla mercé di volontà spesso poco illuminate. È chiaro che in una materia come questa nesssun principio deve essere spinto all'eccesso. Le verità di questo genere sono applicabili solo nel loro insieme e in modo molto generale. Le volontà umane cambiano; ma cosa c'è che non cambia quaggiù? Le nazioni non sono qualcosa di eterno. Esse hanno avuto un inizio, avranno una fine. La confederazione europea, probabilmente, prenderà il loro posto. Ma non è questa la legge del secolo in cui viviamo. Oggi l'esistenza delle nazioni è un bene, persino una necessità. La loro esistenza è garanzia della libertà, che sarebbe perduta se il mondo avesse una sola legge e un solo padrone.

Attraverso le loro diverse vocazioni, spesso opposte, le nazioni servono alla comune opera della civiltà; tutte apportano una nota a quel grande concerto dell'umanità che è, in definitiva, la più alta realtà ideale da noi raggiunta. Isolate, hanno i loro lati deboli. Mi dico spesso che un individuo che avesse quei difetti che sono considerati qualità nelle nazioni - che si nutrisse di vanagloria; che fosse a tal punto geloso, egoista e rissoso; che non potesse tollerare nulla senza metter mano alla spada - sarebbe il più insopportabile degli uomini. Ma tutte queste dissonanze marginali spariscono nell'insieme. Povera umanità, quanto hai sofferto! Quante prove ti aspettano ancora! Possa lo spirito di saggezza guidarti e preservarti dagli innumerevoli pericoli dei quali è disseminata la tua strada!

Signori, riassumo. L'uomo non è schiavo né della propria razza, né della lingua, né della religione, né del corso dei fiumi, né della direzione delle catene montagnose. Una grande aggregazione di uomini, sana di spirito e generosa di cuore, crea una coscienza morale che si chiama nazione. Fintanto che questa

coscienza morale mette alla prova la propria forza attraverso i sacrifici richiesti dall'abdicazione dell'individuo a favore di una comunità, essa è legittima e ha il diritto di esistere. Se si sollevano dubbi sulle frontiere, consultate le popolazioni contese. Esse hanno ben diritto di dare un parere sulla questione. Ecco una cosa che farà sorridere i geni della politica, quegli esseri infallibili che passano la vita a sbagliare e che, dall'alto dei loro superiori principi, hanno compassione della nostra modesta proposta. "Consultare le popolazioni! Quale ingenuità! È proprio una di quelle misere idee francesi che pretenderebbero di sostituire la diplomazia e la guerra con mezzi di così infantile semplicità". Aspettiamo, signori; facciamo passare il regno dei geni; sopportiamo il disprezzo di chi si sente forte. Forse, dopo tanti tentativi infruttuosi, si tornerà alle nostre modeste soluzioni empiriche. Il modo per avere ragione in futuro è, in certi momenti, sapersi rassegnare a esser fuori moda.

Carlo Lottieri

Il concetto di nazione tra liberalismo e statalismo

In margine a Ernest Renan

Ripubblicare la conferenza che Ernest Renan tenne alla Sorbona l'11 marzo 1882 sul tema *Qu'est-ce qu'une nation?* significa porre al centro dell'attenzione una questione a lungo censurata e ancora oggi molto scomoda[1]. Parlare di *nazione*, infatti, comporta l'evocazione di un argomento controverso, difficile, non privo di ambiguità, capace di sollevare inquietudini e apprensioni nel mondo intellettuale.

L'intera storia moderna, sotto molti punti di vista, è stata caratterizzata dal trionfo di istituzioni pubbliche che si sono costituite proprio muovendo dall'idea di un'unità nazionale francese o spagnola e sulla base della tesi secondo cui ad ogni popolo unito dalla geografia, dall'etnia, dalla lingua e dalla storia debba corrispondere un solo ordinamento giuridico. Questo principio, che si è affermato quasi universalmente nel corso del XIX e del XX secolo ma le cui origini risalgono ad epoche più lontane, ha contribuito in modo significativo alla preparazione di quel clima pesante e illiberale da cui è scaturito anche l'ultimo conflitto mondiale. Ed è proprio per queste ragioni che il nazionalismo di stampo tradizionale è ora molto avversato e contestato.

Il rigetto degli eccessi sciovinisti e dello spirito intollerante da cui essi traggono alimento non appare accompagnato, però, da un'adeguata riflessione su *ciò che la nazione è e può essere*, oltre che sul rapporto che essa intrattiene con i sistemi politici vigenti. Né è facile incontrare analisi disincantate ed

[1] E significa ugualmente proporre un autore largamente ignorato e sottostimato: almeno in Italia.
Nato nel 1823 a Trégüier, in Bretagna, Joseph-Ernest Renan rimane orfano di padre molto presto. Egli trascorre la propria fanciullezza nel piccolo villaggio bretone e si trasferisce a Parigi solo quando entra nel seminario di Saint-Nicolas-du-Chardonnet, spinto dalla madre che vorrebbe vederlo sacerdote. Dopo una crisi profonda, nel 1845 abbandona l'idea di consacrarsi alla vita religiosa e da quel momento si dedica con passione crescente allo studio della lingua ebraica.
Grazie ad un lavoro intenso (che in seguito si avvarrà di lunghe permanenze in Medio Oriente), Renan diviene un filologo molto apprezzato e un originale storico delle origini del Cristianesimo. Nel 1862 è docente al prestigioso Collège de France, dove tiene corsi di lingua ebraica, caldaica e siriaca; solo due anni dopo viene però allontanato a seguito delle polemiche scatenate dalla sua *Vie de Jésus* (che ancora oggi è l'opera di Renan più nota ed apprezzata), in quanto il carattere razionalista del testo suscita violente reazioni tanto negli ambienti cattolici come in quelli protestanti. Avrà modo di riottenere la cattedra alcuni anni dopo, a seguito alla caduta di Napoleone III. Morirà a Parigi nel 1892.

intellettualmente oneste sul carattere *imperiale* degli Stati moderni nazionali che ancora oggi dominano la scena. La situazione paradossale in cui ci troviamo, infatti, è la seguente: quasi nessuno si riconosce nel nazionalismo, ma questo non significa che i principi che sono alla base di quella logica autoritaria siano stati effettivamente rigettati, nella teoria come nella pratica.

Se prendiamo in esame il lavoro degli storici, ad esempio, non possiamo non cogliere il permanere di alcune gravi censure a proposito della formazione degli Stati nazionali e della genealogia del totalitarismo novecentesco.

1. Il nazionalismo ottocentesco e il liberalismo di Renan

Per molteplici ragioni (connesse con l'opportunismo delle classi dirigenti dell'epoca e con le ideologie che le ispiravano) l'Ottocento è stato un secolo durante il quale sono state messe in incubazione teorie politiche apertamente aggressive, da cui sono scaturite guerre spaventose. Ma è ugualmente molto difficile non vedere il nesso che collega la nazionalizzazione delle masse al trionfo del romanticismo politico: comunista[2], prima, e nazista, in seguito. Il XIX secolo è stato il secolo delle guerre *per l'unità* e del trionfo del principio a partire dal quale ogni popolo, globalmente inteso, deve essere governato da uno Stato distinto: anche se per *popolo* non viene intesa qui una comunità di persone che *decidono liberamente* di vivere insieme, ma un'entità definita dall'esterno sulla base di (arbitrari) criteri di ordine linguistico, storico, etnico, ecc. In ossequio ad una cultura sempre più indifferente alle ragioni e ai diritti dei singoli, dei gruppi e delle comunità.

Gli storici, di fronte a tutto questo, appaiono però molto reticenti.

Abituati a ragionare utilizzando criteri semplificatori e portati a dividere il mondo secondo lo schema progressisti/conservatori (dove i primi sono da elogiare e giustificare, mentre i secondi sono da condannare e biasimare), essi hanno spesso considerato le lotte nazionali quali fenomeni *regressivi*, salvo poi modificare questo giudizio in tempi a noi più vicini.

Per la storiografia di sinistra, così, il Risorgimento italiano è stato letto a lungo quale *rivoluzione mancata*: per molteplici ragioni. In primo luogo venne a lungo addebitato ai protagonisti del processo unitario la loro scarsa attenzione alla questione sociale: Cavour, Garibaldi e lo stesso Mazzini non ritenevano affatto che l'unificazione italiana esigesse una palingenesi sociale, né soprattutto uno scontro tra le classi. Questione sociale e questione nazionale, così, rimasero distinte.

[2] Sul carattere nazionale (in contraddizione con l'ispirazione teorica internazionalista) di molti socialismi reali ci si soffermerà più avanti.

In merito all'esito dei conflitti risorgimentali, poi, la storiografia militante espresse riserve ancora maggiori di quelle manifestate di fronte al dibattito politico tra moderati, federalisti democratici o mazziniani unitari.

Agli occhi degli studiosi marxisti, e a causa soprattutto del ruolo egemone giocato dal Piemonte, l'Unità italiana assume nel secolo scorso i tratti di una conquista dell'intera penisola da parte di Vittorio Emanuele II. Lo Statuto albertino, il cui carattere elitario e conservatore non poteva certo soddisfare gli intellettuali rivoluzionari, è ai loro occhi il simbolo più eloquente di questa Italia borghese e retriva: retta da una monarchia tra le meno illuminate, governata da una classe politica che era espressione di una piccola minoranza della popolazione.

Dietro alle contingenze storiche del *caso italiano*, d'altra parte, c'erano motivazioni ideologiche di carattere più generale che portavano gli studiosi della sinistra ad assumere un atteggiamento critico nei riguardi del Risorgimento, del nazionalismo ottocentesco e delle lotte politiche che esso ha incarnato.

La tradizione politica di sinistra (socialista, comunista o anarchica), infatti, fu sempre e fortemente *internazionalista*. L'idea che l'umanità sia divisa in gruppi nazionali rigidi, i cui confini sono tracciati dalla lingua o dalla storia, è del tutto estranea al pensiero politico rivoluzionario e marxista. E agli occhi di uno studioso della sinistra la lotta tra le nazioni è sempre stata intesa quale mistificazione: un imbroglio che finisce per opporre i proletari francesi a quelli tedeschi e in questo modo impedisce loro di capire che devono unirsi per combattere la borghesia sfruttatrice che controlla il sistema economico e lo tutela tramite gli apparati degli Stati nazionali.

Non solo. Il progetto di un'unità nazionale italiana fu, storicamente, patrimonio dei ceti dirigenti borghesi. E quindi lasciò del tutto estraneo - e per lungo tempo - il mondo operaio e quello contadino.

In Italia, l'idea che vi fosse un'unità linguistica poteva affermarsi soltanto nei settori più colti della società: in coloro che sapevano leggere e scrivere, e che erano in condizione di capire ed utilizzare il toscano, lingua letteraria usata nel XIV secolo da Dante, Petrarca e Boccaccio ed in seguito ulteriormente codificata da innumerevoli scrittori della penisola. Trasformata in lingua parlata e d'uso quotidiano, l'italiano si impose in ragione di una scelta ben precisa dell'élite del XIX secolo. Ma è del tutto evidente che tale decisione non poteva essere facilmente accettata dalla cultura di sinistra.

Nei decenni scorsi il nazionalismo risorgimentale italiano fu rigettato dalla sinistra non soltanto in nome dell'internazionalismo proletario, ma anche in ragione dell'esigenza - avvertita da più parti - di tutelare le culture popolari tradizionali, legate alle proprie specificità locali e minacciate dall'omologazione nazionale imposta dalla scuola e dai mass-media. Ed è proprio entro l'area culturale progressista che nei decenni scorsi sono state condotte tutta una serie

di ricerche sulle cosiddette *lingue tagliate*[3] (quei linguaggi popolari ridotti al rango di semplici dialetti) o sul patrimonio etnomusicologico delle differenti tradizioni dell'Italia[4]. Anche sul piano storico, è da parte di studiosi di sinistra che è stata più apertamente messa in discussione la legittimità dell'occupazione sabauda del Sud. Sono tutti in senso lato di tradizione socialista, infatti, gli autori delle ricerche che hanno maggiormente demistificato l'impresa garibaldina, che hanno descritto i massacri compiuti dai Mille (basta pensare al noto episodio di Bronte) e che si sono soffermati su quelle ribellioni di vaste aree del Mezzogiorno che le autorità italiane dell'epoca e la storiografia ufficiale raccoglieranno sotto il nome di *brigantaggio*.

È interessante notare, però, come negli ultimi anni anche la cultura di sinistra abbia assunto atteggiamenti molto diversi di fronte all'unità nazionale uscita dal Risorgimento. Le ragioni sono diverse.

Tra le cause che hanno indotto l'area progressista italiana a mutare il proprio giudizio va individuato, in primo luogo, l'opportunismo leninista che è proprio della strategia politica comunista. La *nazionalizzazione della sinistra*, infatti, non è un fenomeno unicamente italiano. Si può anzi affermare che, nel corso del Novecento, tutti i partiti comunisti - in Europa e anche fuori dell'Europa - hanno cercato di presentarsi come gli interpreti più fedeli della tradizione patriottica, sforzandosi di riscrivere la storia del proprio paese sulla base delle categorie marxiste. La storia russa, quella ungherese o quella italiana, allora, venivano rilette per mettere in evidenza la continuità tra i grandi avvenimenti del passato e la lotta condotta per abbattere il regime capitalista o - dove il partito comunista era al potere - per edificare la società socialista.

Pur restando internazionalista, il comunismo cercò di usare a vantaggio, e quale strumento di autolegittimazione, le retoriche nazionaliste e le interpretazione patriottiche della storia.

Un ulteriore mutamento che favorì il progressivo abbandono delle categorie interpretative rivoluzionarie e, in particolare, di quelle marxiste si ebbe quando (in tempi a noi più vicini) la sinistra cominciò a prendere sempre più le distanze dai dogmi del marxismo: in ogni sua versione più o meno corretta ed aggiornata.

---

[3] Basta pensare, a questo proposito, agli importanti scritti di Sergio Salvi: *Le nazioni proibite*, Firenze, Vallecchi, 1973; *Le lingue tagliate*, Milano, Rizzoli, 1975; *Patria e matria*, Firenze, Vallecchi, 1978.

[4] Fondamentali, al riguardo, sono le ricerche di Roberto Leydi e della sua scuola. Per avere un'idea del tipo di ricerche condotte e della prospettiva ideologica che le ispirava si vedano, ad esempio, i seguenti testi: R. Leydi, *I canti sociali italiani*, Milano, Avanti!, 1963; R. Leydi (a cura di), *Le trasformazioni socio-economiche e la cultura tradizionale in Lombardia*, Milano, Quaderni di Documentazione Regionale QDR 5-6 (Regione Lombardia), 1972; R. Leydi, *I canti popolari italiani*, con la collaborazione di Sandra Mantovani e Cristina Pederiva, Milano, Mondadori, 1973; Roberto Leydi, "La canzone popolare", in *Storia d'Italia*, vol.V (*I documenti*), Torino, Einaudi, 1973.

In ambito italiano la progressiva adesione del maggiore partito della sinistra a posizioni sostanzialmente socialdemocratiche ha permesso agli storici di quell'area di collocare finalmente i processi risorgimentali del secolo scorso *dalla parte della storia*. L'antica controversia ideologica tra Marx e Mazzini è stata così definitivamente archiviata, insieme alla pagine di Gramsci sul Risorgimento.

La cultura di sinistra, oggi, guarda al processo di unificazione italiana come ad una tappa importante verso la costruzione di una democrazia sociale. Nella prospettiva del raggiungimento di questo obiettivo, *il Risorgimento costruisce l'Italia* e *la Resistenza le dà un'anima democratica*. Sulla base di tali assunti anche le vecchie critiche alle violenze e alle ingiustizie che hanno accompagnato la conquista piemontese del Sud possono essere ridimensionate.

Il giustificazionismo storico della sinistra e la sua apologia dello Stato nazionale moderno (che a giudizio dei più può essere accantonato solo per lasciare il posto a super-Stati continentali...) hanno pure l'effetto di occultare quella che, nella politica contemporanea, sta imponendosi come l'esigenza fondamentale: l'abbandono dello Stato centralizzato e pianificatore, che pretende per sé una legittimità letteralmente *assoluta*, la quale prescinderebbe del tutto dalle scelte dei singoli.

Gli intellettuali progressisti sono sempre più consapevoli che il destino dello Stato nazionale e quello del *Welfare State* sono strettamente collegati. Nel rileggere la storia più recente ed il primo importante tentativo di incontro tra l'area politica comunista e quella democristiana, per giunta, lo storico Silvio Lanaro è arrivato ad affermare "che a provocare il fallimento della «solidarietà nazionale» non è una raffica di difficoltà congiunturali: è la totale assenza del soggetto della «solidarietà», cioè della «nazione»"[5]. Tradizioni politiche differenti possono incontrarsi e cooperare nella costruzione di uno Stato sociale sempre più *avanzato* se riconoscono nella nazione il loro fondamento comune: ed è quello un elemento che apparenta al di là di ogni diversa origine ideologica.

Per la sinistra, allora, l'unità nazionale non può essere messa in discussione: dato che contestare i confini dello Stato significa offrire ad ogni popolazione l'opportunità di sfuggire alla redistribuzione discriminatoria delle risorse che è al cuore stesso dello Stato sociale.

Per coloro che difendono lo *status quo*, dunque, il testo di Renan è qualcosa di minaccioso e pericoloso. L'idea che una nazione non possa essere definita una volta per sempre e sulla base di criteri oggettivi (storia, lingua, etnia, ecc.) è destinata a mettere costantemente in discussione gli assetti istituzionali e quando il diritto a decidere del proprio futuro viene reclamato da una parte della

[5] S. Lanaro, *Storia dell'Italia repubblicana*, Venezia, Marsilio, 1992, p.414.

comunità politica esso apre la strada ad una piena legittimazione del diritto di secessione.

A tale proposito è significativo che un autore come Gian Enrico Rusconi ritenga che l'espressione di Renan secondo cui la nazione è "un plebiscito di tutti i giorni", spesso "citata a sostegno della natura essenzialmente politica ed elettiva della nazione in contrapposizione ad una concezione etnicistica e naturalista", non debba essere sottratta al suo contesto. Per l'autore di *Se cessiamo di essere una nazione*, infatti, tale affermazione "si trova al culmine di una appassionata perorazione della nazione come somma di glorie, emozioni, ricordi, amnesie collettive, come comunanza di destini". Egli aggiunge: "Questo non significa, beninteso, affidarsi acriticamente alla nazione storica come destino, ignorando gli errori e i costi umani terribili richiesti e dati per la sua costruzione. Ma per risarcire quei costi, per instaurare un nuovo solidarismo non basta contrapporre il principio universalistico della cittadinanza democratica a quello storico della appartenenza ad una nazione"[6].

Il contesto entro il quale, ai giorni nostri, la conferenza di Renan torna ad essere riletta e meditata è dunque questo. Essa non è tanto costretta a resistere alle accuse del vecchio conservatorismo nazionalista, storicista o positivista, più o meno retorico ed invecchiato. La più strenua ed agguerrita difesa dello Stato nazionale moderno e del concetto di nazione che esso sottende viene dall'area culturale progressista e da chi difende il solidarismo pubblico e il *Welfare State*.

Se il patriottismo delle parate dei reduci e delle glorie militari non è più riproponibile, un nuovo patriottismo sembra oggi imporsi all'insegna della solidarietà pubblica verso i più deboli e dell'esigenza di offrire un punto d'appoggio anche emotivo a quell'imperativo categorico statalista in base al quale *l'individuo non esiste* se non quale riflesso ed espressione di un'entità collettiva.

La conferenza di Renan del 1882 si oppone a tutto questo e in tal modo mette sotto processo l'intera costruzione ideologica dello Stato nazionale moderno impostosi sulla scena europea all'indomani dell'epoca medievale.

2. La nascita del politico

Il manifestarsi nella società contemporanea di forti rivendicazioni anti-centraliste merita, allora, una riflessione di carattere generale che, pur senza alcuna pretesa di esaurire la questione, cerchi di rintracciare le questioni teoriche che si trovano all'origine di tali lotte contro lo Stato moderno e che dia

[6] G. E. Rusconi, *Se cessiamo di essere una nazione*, Bologna, Il Mulino, 1993, p.37. È pure significativo rilevare come Rusconi critichi Habermas semplicemente perché questisi preoccupa di tenere ben distinte la cittadinanza democratica e l'appartenenza ad una nazione storica (p.31).

ragione del moltiplicarsi, anche nei paesi occidentali, di movimenti di carattere etnico-nazionale che si appellano alle *piccole patrie* e mettono in discussione gli attuali confini politici.

Appare evidente, in via preliminare, che ogni analisi su tali questioni non può prescindere da una disanima - per quanto sommaria - di quelli che sono i tratti essenziali dello Stato moderno e, soprattutto, della sua versione nazionalista affermatasi nel corso dell'Ottocento.

Da molto tempo, infatti, la vita politica è dominata da istituzioni che si sono imposte sopra ogni altra realtà e che tendono ad assorbire entro di loro ogni ambito della vita civile: l'economia, la cultura, l'istruzione, la religione, ecc. Non c'è storico della filosofia politica, d'altro canto, che non attribuisca un ruolo di primo piano a Nicolò Machiavelli; e questo perché nel *Principe* vi è il preannuncio di un tratto fondamentale dello Stato moderno: la liberazione della politica da ogni vincolo morale. Scrive Machiavelli che "è necessario a uno principe, volendosi mantenere, imparare a poter essere non buono, et usarlo e non usare secondo la necessità"[7]. Il comportamento del governante, che per la tradizione giudaico-cristiana era sempre stato sottoposto a ben precise norme di carattere etico[8], viene qui totalmente tecnicizzato. La politica inizia a sovrastare la morale ed è solo in virtù di questo che è possibile il trionfo delle istituzioni statali, le quali si impongono grazie ad un costante esproprio dei diritti dei singoli.

Lo Stato moderno ha dichiarato guerra ad ogni forma di autonomia sociale e ad ogni forma di diritto naturale: ma esso non è mai riuscito ad imporsi compiutamente fino a quando non ha utilizzato l'appello alla nazione quale *instrumentum regni*. Sotto taluni aspetti la cultura liberal-nazionale del XIX secolo rappresentò un (infelice) compromesso tra il principio della libertà e quello della nazione, dove a prevalere - a conti fatti - fu il secondo.

Nella cultura filosofica dell'idealismo tedesco, d'altra parte, la libertà veniva intesa in termini del tutto astratti e la nazione finiva per essere pensata secondo criteri che prescindevano del tutto dalle volontà dei singoli, dalle loro opinioni, dalle loro aspirazioni. In Fichte e in Hegel, per giunta, la parola *Freiheit* ha un

[7] N. Machiavelli, *Il Principe*, Milano, Feltrinelli, 1983 (1513), p.65.

[8] Per avere un'idea della concezione medievale della sovranità, ad esempio, basta pensare al re francese Luigi IX, che sotto certi aspetti può essere considerato l'archetipo del monarca tradizionale: lontanissimo dal modello dell'uomo *virtuoso* proposto da Machiavelli. Luigi IX il Santo, infatti, consacra la propria vita nelle Crociate (fino a morire in battaglia, a Tunisi, nel 1270), investe somme notevoli nell'acquisto di reliquie sacre e nell'edificazione di chiese e cattedrali (basti pensare alla Sainte-Chapelle di Parigi), mostra una sincera devozione per l'autorità spirituale della Chiesa (largamente riconosciuta dalla popolazione francese dell'epoca). Egli si considera "il luogotenente di Cristo, la sua immagine", ma questo non gli impedisce di condividere in larga misura - nel bene e nel male - quelle che sono la cultura e la sensibilità della gente comune del suo tempo (cfr. G. Duby, *L'Europa nel Medioevo*, Milano, Garzanti, 1987 (1984), p.119).

significato del tutto diverso da quello che i termini *freedom* e *liberty* assumono nei testi dei pensatori della tradizione politica inglese o scozzese. Essa non rinvia affatto alla scelta personale e all'opzione del singolo di fronte a due o più possibilità, ma ad una condizione metafisica di superamento di quella stessa finitudine che è propria dell'individuo mortale. Ad un concetto propriamente politico, quello di libertà, viene attribuito un valore che va ben al di là del suo senso tradizionale e che preannuncia il trionfo di quelle ideologie politiche (basta pensare al marxismo) che per lungo tempo hanno promesso agli uomini la cancellazione di tutte le loro infermità.

Non si può trascurare, a questo proposito, che la nascita della filosofia romantica avviene entro uno scenario ben preciso: nel momento in cui dal giacobinismo rivoluzionario (strano intreccio di temi caratteristici del nazionalismo francese e dell'universalismo razionalista) emerge la figura di Napoleone Bonaparte, protagonista di una vera e propria *guerra all'Europa*. Dopo essere stati in vario modo affascinati dal generale corso e dopo aver subito amare disillusioni, gli intellettuali tedeschi elaboreranno - per la prima volta - quell'idea di *Volksgeist* che in breve tempo spazzerà via quasi ogni traccia della tradizione illuminista e liberale tedesca, facendo venir meno ogni attenzione ai diritti e alle libertà del singolo.

Con Johannes Gottfried Herder, ad esempio, la cultura romantica tedesca elabora una nuova concezione - totalmente storicistica - del linguaggio. Se per Kant esistevano ancora categorie *universali* che stavano all'origine della lingua e della possibilità per gli uomini di comunicare e di intendersi, per Herder "chi conosce anche soltanto un paio di lingue non potrà credere che sussista un legame sostanziale tra il linguaggio e il pensiero e tra il linguaggio e le cose"[9]. Questa rinuncia all'eredità kantiana e all'idea illuministica di ragione implica già una nazionalizzazione della lingua e della cultura, e in questo modo apre la strada alla collettivizzazione nazionale dell'intera società e alla calpestazione dei diritti dei singoli.

Nel mondo culturale e politico tedesco dell'Ottocento, diviso in tante piccola realtà, il pluralismo istituzionale verrà allora avvertito quale debolezza e arretratezza, quale origine di innumerevoli frustrazioni. E questo favorirà quella rapida trasformazione, a cui già abbiamo fatto riferimento, del concetto di libertà: riferito sempre meno agli individui e sempre più ai popoli. Da un lato, così, viene proclamata l'esistenza di *nazioni* intese sulla base di argomenti storici, linguistici, etnici, ecc.; e dall'altro lato si attribuisce solo a tali realtà la facoltà di autodeterminarsi e di decidere del proprio futuro.

L'epoca risorgimentale, tanto ricca di richiami retorici al tema dell'indipendenza e tanto povera di pratiche liberali, è il risultato di un equivoco

[9] J. G. Herder, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, 1971 (1791), p.223.

incontro tra questa idea di nazione e questa idea (più collettiva che individuale) di libertà.

Una ben precisa testimonianza dell'attitudine illiberale dello spirito risorgimentale può essere rinvenuta in Giuseppe Mazzini, un uomo del tutto incapace - ad esempio - di comprendere il valore delle istituzioni federali elvetiche e che giunse perfino ad auspicare (di fronte a quella che egli giudicava la ristrettezza di spirito di quelle libere comunità) una guerra nazionale. Cercando una soluzione per sottrarre alla propria condizione quella che gli appariva una società priva di ideali, perché del tutto refrattaria al romanticismo nazionalista, egli auspicò un vero e proprio conflitto tra le diverse entità politiche della Svizzera: "La fusione si realizza presto nel cuore delle battaglie. Le grandi crisi fanno grandi nazioni. La fraternità germoglia sotto il fuoco del fucile e il battesimo della vittoria, come quello del martirio, hanno il potere di cancellare le meschine vanità locali, come pure i piccoli interessi individuali". Come ha scritto Luc Monnier, d'altra parte, Mazzini era un "partigiano intransigente dell'unità e della centralizzazione" ed un "detrattore non meno appassionato del federalismo", che ai suoi occhi era "sinonimo non solo di debolezza, d'impotenza e d'anarchia, ma anche d'aristocraticismo, d'individualismo e d'egoismo"[10].

Non si può certo ignorare, inoltre, come l'adozione della teoria nazionalista da parte dello Stato moderno (e perfino da parte di dinastie cosmopolite...) sia anche da interpretare come l'ennesima astuzia di classi politiche molto abili nell'utilizzare a proprio vantaggio, e secondo i rigidi schemi della *Realpolitik*, sentimenti identitari i quali furono poi ulteriormente radicati nella coscienza popolare tramite l'utilizzo di potenti strumenti di persuasione: istruzione pubblica, mezzi di comunicazione di Stato, ecc. Se diamo uno sguardo alla storia della penisola italiana del XVIII e XIX secolo, ad esempio, non possiamo non rilevare come lo Stato piemontese, prima, e quello italiano, in seguito, abbiano sottratto alla Chiesa cattolica alcuni tra i principali strumenti di socializzazione[11], sapendo poi fare leva in modo efficace su quell'aspirazione al conformismo e all'unità che gioca un ruolo importante in ogni animo umano[12].

[10] Luc Monnier, "Mazzini et la Suisse", in: AA. VV., *Atti del XLVI Congresso di storia del Risorgimento italiano*, Genova, 24-28 settembre 1972, Roma, Istituto per la storia del Risorgimento Italiano, 1974, pp.5-27.

[11] In un volume di Piero Gobetti (tipico esponente di quella cultura italiana che, anche se volle definirsi *liberale*, si schierò sempre dalla parte dello Stato moderno) si trova un'interessante rappresentazione di alcuni tra i principali conflitti che hanno opposto il Piemonte e la Chiesa nel corso del XVIII secolo, e che hanno anticipato i contrasti ottocenteschi. Cfr. P. Gobetti, *Risorgimento senza eroi*, Torino, Einaudi, 1969 (1926), specialmente alle pp.13-64.

[12] Pareto si riferisce a tutto ciò quando parla di quel particolare *residuo* che risponde al "bisogno di uniformità". A giudizio dell'autore del *Trattato di sociologia generale*, infatti, una delle molle che sono all'origine del comportamento umano è da cercare nel desiderio di non differire dagli altri. Per Pareto "se

Ma chi osserva la storia della Prussia e della sua conquista dell'unità tedesca (un'unità territoriale e non solo: basti pensare al *Kulturkampf*...) ritrova dinamiche molto simili, proprie di tutti i gruppi di potere volti ad allargare la propria sfera di dominio.

3. Libertà individuale e diritto di secessione

Il tentativo di coniugare lo spirito nazionalista con la tradizione liberale classica, antistatalista e anticentralista, era comunque destinato a fallire. Sul piano intellettuale, infatti, questa pretesa di tenere in equilibrio le ragioni della libertà e quelle della nazione (intesa quest'ultima secondo rigidi schemi collettivisti) viene meno del tutto nel momento in cui la Germania, a conclusione del conflitto del 1870, si annette l'Alsazia e la Lorena: terre di lingua e cultura tedesche che alla fine del secolo precedente erano state perfino le vittime dell'intolleranza repubblicana e omologante dei giacobini, ma che in quel momento - per molte e differenti ragioni - aspiravano a rimanere (o a tornare ad essere) *francesi*.

Nel noto giuramento di Bordeaux, i rappresentanti alsaziani e lorenesi si ribellarono con veemenza all'occupazione tedesca e alla sua ratifica da parte dell'Assemblea nazionale francese, pretendendo che venisse riconosciuto alle popolazioni il diritto a decidere in merito al proprio futuro: "Nous déclarons encore une fois nul et non avenu le pacte qui dispose de nous sans notre consentement"[13]. E nel commentare questa difesa del carattere volontario e contrattuale della nazione (correttamente intesa) Alain Finkielkraut afferma: "Questo irredentismo, in una regione che nella notte di Natale canta spontaneamente *O Tannebaum!*, fornisce la prova evidente che l'idioma, la costituzione ereditaria o la tradizione non esercitano sugli individui quel dominio assoluto che le scienze umane tendono a conferire loro"[14].

La riflessione di Ernest Renan, al pari di quella di Numa-Denys Fustel de Coulanges[15], proviene da questa amara esperienza storica e matura proprio all'indomani dell'occupazione tedesca dell'Alsazia-Lorena.

si tinge una gallina in rosso e si rimette con le proprie compagne, queste l'aggrediscono subito"; ma ancor più diffusa di questa repulsione dell'anti-conformista, tra gli esseri umani, è la tendenza a non uscire dal gregge e ad adeguarsi di propria volontà alle regole prevalenti (cfr. V. Pareto, *Trattato di sociologia generale*, Milano, Edizioni di Comunità, 1981 (1916), vol. II, p.161).

[13] Traduzione: "Dichiariamo ancora una volta nullo e mai avvenuto il patto che dispone di noi senza il nostro consenso"; citato in Raoul Girardet, *Le nationalisme français*, Parigi, Seuil, 1983, p.37.

[14] A. Finkielkraut, *La défaite de la pensée*, Parigi, Gallimard, 1987, pp.47-8.

[15] Si veda, in particolare, il seguente scritto: N.-D. Fustel de Coulanges, *L'Alsace est-elle allemande ou française? Réponse à M. Mommsen*, Parigi, 1870.

Di fronte all'alternativa tra nazionalismo e liberalismo, Renan sceglie il secondo. E in questo modo pone le premesse per una reinterpretazione non coercitiva del concetto di nazione. Egli sa bene come gli elementi identitari siano importanti per definire una comunanza nazionale e non ignora che la nazione è "una grande solidarietà", la quale "presuppone un passato". Subito aggiunge, però, che essa "si riassume nel presente attraverso un fatto tangibile: il consenso, il desiderio chiaramente espresso di continuare a vivere insieme"[16].

A Renan sembra del tutto evidente che ogni libera e volontaria adesione ad un'identità e/o ad un'istituzione si giustifichi, storicamente, sulla base di affinità, di legami e di altre relazioni oggettivamente rilevabili a partire dalle tradizioni, dalla cultura, dalla religione e da altri *fatti*, ma ugualmente gli appare chiaro che questi ultimi non possono essere più o meno arbitrariamente usati per calpestare la libertà di chi intende costruire il futuro seguendo le *proprie* inclinazioni e le *proprie* aspirazioni. In altre parole: è ragionevole pensare che persone accomunate dalla storia vogliano vivere assieme, e che lo decidano se sono in condizione di farlo. Ma *devono essere esse stesse a stabilirlo*, senza che qualcuno pretenda di sostituirsi alla loro autonoma scelta sulla base di presunti appelli alla storia o ad altro.

Lo storico francese, insomma, opta per gli individui: per la loro mutevole volontà e per il pluralismo che essa comporta. Ben consapevole che tale approccio liberale è destinato a minare le fondamenta dello Stato moderno, in quanto Stato nazionale centralizzato, e ad aprire un'epoca di rivendicazioni e lotte per l'indipendenza. Dinanzi ai teorici dell'etno-linguismo tedesco, di fronte a storici come Mommsen e Strauss (i quali pretendevano di anteporre il parere di taluni studiosi tedeschi alle concrete opinioni degli abitanti di Metz e di Strasbourg), Renan si appella alle decisioni dei singoli e al fatto che le istituzioni politiche non possono trascendere le loro opinioni.

Egli chiarisce: "Abbiamo scacciato dalla politica le astrazioni metafisiche e teologiche. Cosa restano, dopo? Restano l'uomo, i suoi desideri, i suoi bisogni"[17]. Vi è, in queste parole, una grande onestà intellettuale, dal momento che Renan ha qui la forza di prendere atto che una società la quale abbia rinunciato a credere nell'origine divina del potere regale (tanto da ghigliottinare il proprio monarca) non può certo aderire a quella sorta di nuova religione civile propagandata dal patriottismo nazionalista. La fine della teologia politica tradizionale porta con sé anche l'eclisse di ogni altra sacralizzazione della politica, la quale diventa il luogo d'incontro di uomini liberi e padroni del proprio destino.

[16] Vedi p.18.

[17] Idem.

Un altro importante autore di lingua francese, Joseph de Maistre, si era perfettamente reso conto di quanto fosse divenuto fragile lo Stato moderno nel momento in cui, con la decapitazione di Luigi XVI, era stata definitivamente messa da parte ogni provenienza divina del potere politico. Nel suo *Saggio sul principio generatore delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane* de Maistre si domanda come mai potrà "una legge essere al di sopra di *tutti*, se *qualcuno* l'ha fatta?"[18], ben consapevole che nel momento in cui il potere viene de-sacralizzato, ogni successivo tentativo di ri-sacralizzarlo sarà votato prima o poi al fallimento e sottoposto ad ogni genere di obiezione, scetticismo, incredulità. Egli comprende pure che, con la crisi della trascendenza del punto di vista dello Stato rispetto a quelli individuali, l'obbligazione politica in quanto tale tende a svanire: ciascuno diviene sovrano a se stesso.

Renan riparte da qui, convinto che questa nuova situazione - che ha liberato la politica dalle astrazioni teologiche e metafisiche - comporti una disgregazione delle istituzioni pubbliche: "La secessione, mi direte, e, alla lunga, la frammentazione delle nazioni sono la conseguenza di un sistema che mette questi vecchi organismi alla mercé di volontà spesso poco illuminate". Per poi aggiungere: "È chiaro che in una materia come questa nessun principio deve essere spinto all'eccesso. Le verità di questo genere sono applicabili solo nel loro insieme e in modo molto generale. Le volontà umane cambiano; ma cosa c'è che non cambia quaggiù? Le nazioni non sono qualcosa di eterno. Esse hanno avuto un inizio, avranno una fine"[19].

Benché egli stesso si spaventi di fronte agli spazi di libertà che la sua riflessione ha aperto e per questo motivo parli dell'esigenza di non spingere *all'eccesso* tali idee (tanto più che egli partecipa dell'aristocraticismo di molti intellettuali del tempo, che consideravano irrazionale ogni preferenza della plebe e - come amavano dire - della folla[20]...), Renan sgancia la nazione da ogni determinazione *oggettiva*.

In questo quadro lo stesso concetto di identità è destinato, comunque, ad assumere significati nuovi.

Nel commentare lo scritto di Renan, Ludwig von Mises mette in evidenza come una nazione "esibisce giornalmente la sua esistenza manifestando la sua volontà di cooperazione politica all'interno del medesimo Stato (...). Una nazione, perciò, non ha alcun diritto di dire ad una provincia: m'appartieni; ti

[18] J. de Maistre, *Saggio sul principio generale delle costituzioni politiche e delle altre istituzioni umane*, Milano, Il Falco, 1987 (1809), p.33.

[19] Vedi p.18.

[20] Basta pensare a taluni scritti su tale questione di autori a quell'epoca molto letti: da Gabriel Tarde a Scipio Sighele, fino a quel Gustave Le Bon a cui si deve la *Psicologia delle folle* del 1895 e che ebbe un'influenza non irrilevante sulle scienze sociali e sul dibattito politico.

voglio annettere. Una provincia consiste dei suoi abitanti. Se, in questo caso, qualcuno ha un diritto ad essere sentito sono questi abitanti"[21].

Non vi è alcun dubbio che le lotte per l'indipendenza che attraversano la nostra epoca e che vedono protagoniste tante *piccole patrie* coinvolgono anche, e forse soprattutto, popoli definibili tali secondo i criteri più tradizionali. Ed è questo il caso dei baschi, degli irlandesi, dei curdi, dei *québecois*, dei ceceni, dei tibetani, ecc.: gruppi minoritari che si distinguono dal resto della popolazione sulla base di forti differenziazioni etniche, linguistiche, religiose o storico-culturali.

Ma è ugualmente vero che stiamo pure assistendo all'emergere di concetti del tutto nuovi, che prescindono dal riferimento a quei tratti sulla base dei quali, tradizionalmente, vengono definiti i popoli. Quella che sta profilandosi, insomma, è una *teoria postmoderna della nazionalità*, la quale è fortemente condizionata da alcune importanti esperienze storiche e dalle rielaborazioni a cui sono state sottoposte.

Se poniamo mente a quella che fu l'Europa continentale durante l'epoca dei nazionalismi aggressivi e centralizzatori, dobbiamo subito riconoscere che due furono le principali realtà che - seppure in modo molto diverso - seppero resistere ai patriottismi risorgimentali o che comunque si sforzarono di contrastarli: la federazione elvetica[22] e l'impero asburgico. Costituitesi fin dall'origine quali realtà sovranazionali e pluraliste, queste due istituzioni centro-europee rappresentano (anche simbolicamente) la matrice e l'anticipazione di alcune nuove attitudini dinanzi al problema della nazione e dell'indipendenza.

Quando rivolgiamo la nostra attenzione verso la realtà svizzera, ad esempio, non possiamo non riconoscere che, pur con le sue ovvie manchevolezze, essa rappresenta ancora oggi - all'interno dell'Europa - il migliore esempio di istituzione federale: in senso liberale e anticentralista. E non c'è affatto da stupirsi se nelle sue elaborazioni intellettuali il neofederalismo contemporaneo guardi alla *Confoederatio Helvetica* come al luogo in cui meglio si è espressa la resistenza delle comunità politiche di fronte alla vocazione armonizzatrice, omologante e predatoria del potere centrale. In Svizzera, popoli che hanno identità differenti (sul piano linguistico, religioso, storico, ecc.) convivono

[21] L. von Mises, *Lo Stato onnipotente. La nascita dello Stato totale e della guerra totale*, Milano, Rusconi, 1995 (1944), p.130.

[22] È significativo che facciano espressamente riferimento alla Svizzera sia Renan che Mises. Per il primo "la Svizzera, così ben fatta, poiché si è formata sulla base del consenso delle varie parti di cui è composta, conta tre o quattro lingue" (vedi p.14). Per il secondo, ugualmente, "l'esistenza di Stati come la Svizzera, costituiti di persone di diverse lingue, è tanto anomalo quanto lo è il fatto che gli anglosassoni ed i francesi non vogliono unire in un solo Stato tutte le persone che parlano la loro lingua" (L. von Mises, *Lo Stato onnipotente*, cit., p.130).

positivamente in ragione del loro *voler stare assieme* e del carattere in qualche misura contrattuale, poiché federale, del patto istituzionale che li collega.

Ma la stessa idea di Mitteleuropa, che ha svolto un ruolo di rilievo nell'elaborazione politica del dissenso anti-sovietico (in Ungheria e in Cecoslovacchia, in modo particolare), è in grado di aiutarci a rinvenire elementi di questa particolare *de-oggettivazione* dell'identità nazionale quale ha luogo nell'epoca postmoderna e che già fu preannunciata dall'importante conferenza di Renan del 1882. Per un dissidente di Praga o di Budapest, riconoscersi erede delle istituzioni asburgiche e della cultura dell'*Europa di mezzo* ha significato, per molti anni, il miglior modo di sfuggire ad un'inaccettabile reclusione entro un'Europa orientale essenzialmente russa e, in quegli anni, dominata dal regime sovietico.

Come ha scritto André Reszler, quella della Mitteleuropa è stata allora un'*identité de combat*: un'identità *antagonista* basata più sulla volontà di sottrarsi all'universo concentrazionario socialista che non sulla determinazione a dare vita ad un nuovo impero o ad un nuovo Stato.

Ma questo tema dell'*identità mitteleuropea* e, per certi versi, lo stesso pluralismo svizzero ci obbligano a riconoscere che l'identità nazionale non è da intendersi sempre e necessariamente in senso tradizionale. Nell'epoca attuale, segnata da una profonda crisi delle istituzioni politiche, la nazione non è più pensata quale premessa indispensabile alla costruzione di uno Stato. Comunità che si riferiscono ad una medesima identità possono decidere liberamente di appartenere a Stati differenti, e magari insieme a comunità politiche di tutt'altra tradizione.

In questo senso, è ragionevole sostenere che anche chi oggi parla di Padania pensa evidentemente ad una nazione *sovranazionale*, ad una *nazione di nazioni*, ad una nazione *pluralista*: seppure non priva di elementi comuni e unificanti. Come nel caso della Mitteleuropa, l'identità padana pare costituirsi e radicarsi essenzialmente in funzione polemica: in opposizione al centralismo romano, alla meridionalizzazione culturale delle regioni alpino-padane e, soprattutto, alla redistribuzione discriminatoria attuata dallo Stato italiano ai danni delle aree più produttive del paese.

La riflessione teorica sulla dottrina neofederale conferma come all'interno del dibattito politico contemporaneo il tema della comunità politica stia per essere progressivamente riformulato mettendo da parte le concezioni gerarchiche proprie dell'età moderna. L'obbligazione politica è destinata a lasciare posto alla delega privata, il contratto *sociale* cede spazio di fronte al contratto *tout court*.

Sotto questo punto di vista è interessante rilevare come in taluni scritti di Gianfranco Miglio emerga l'ipotesi di una graduale trasformazione in senso

privatistico delle istituzioni pubbliche[23]. Si tratta di riflessioni che, nel momento stesso in cui recuperano un modello proprio delle più antiche e tradizionali strutture politiche padane (i liberi Comuni medievali[24]), gettano un ponte verso il liberalismo integrale di un autore come Murray N. Rothbard[25].

4. Ernest Renan e la *demitizzazione* del politico

Ma come si colloca la conferenza di Renan all'interno dell'opera più vasta dello studioso francese? Non è facile rispondere a questa domanda, tanto più che Renan non è un filosofo della politico, né un giurista o un sociologo. La maggior parte dei suoi scritti, insomma, verte su altre questioni e solo episodicamente presenta punti di contatto con il testo del 1882.

Nel lungo elenco delle opere di Renan compaiono soprattutto testi consacrati al Cristianesimo dei primi secoli, alla storia romana d'età imperiale e alla linguistica. La conferenza su *Qu'est-ce qu'une nation?*, in questo senso, rappresenta un lavoro d'occasione: in cui sono facilmente riconoscibili, però, taluni elementi che segnano in profondità le sue ricerche principali e, in particolare, la sua biografia di Gesù (la *Vie de Jésus*[26]). Si tratta di un'opera molto importante ed originale, la cui lettura può aiutare a cogliere taluni aspetti non secondari del pensiero politico dello storico francese.

Quale immagine del fondatore della religione cristiana ci offre Renan in questo suo volume celebre e discusso? Quella di uomo straordinario, probabilmente il più grande della storia ed il fondatore di una religione eccezionale, ma interamente interpretabile secondo schemi terreni e razionali.

Per Renan "la religione di Cristo sotto certi aspetti è la religione definitiva". Ed aggiunge: "Creazione di un moto delle anime interamente spontaneo, libero sul nascere da ogni pastoia dogmatica, dopo una lotta di trecento anni per la libertà di coscienza, il cristianesimo, nonostante sue successive cadute, ancora

[23] Per una presentazione tanto sintetica quanto efficace del neofederalismo migliano si veda: G. Miglio, *Per una Costituzione "federale"*, Milano, Il Sole 24 Ore, 1993. Analisi più approfondite, evidentemente, sono invece rinvenibili in: G. Miglio, *Le Regolarità della Politica*, due volumi, Milano, Giuffrè, 1988.

[24] Tali questioni sono state affrontate in modo molto interessante anche da Boudewijn Bouckaert in un suo recente saggio; cfr. B. Bouckaert, "L'aria delle città rende liberi. Le città medievali come comunità volontarie", *Biblioteca della Libertà*, ottobre-dicembre 1994, n.127, pp.5-58.

[25] Il testo più importante del *libertarianism* contemporaneo resta: M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996 (1982). Per una lettura in senso radicalmente liberale e libertario del neofederalismo mi permetto di rinviare a: C. Lottieri, "L'equivoco liberaldemocratico e l'utopia federale", *Federalismo & Società*, anno III, n.1, 1996, pp.207-229.

[26] E. Renan, *Vita di Gesù*, Roma, Newton Compton, 1990 (1863).

raccoglie i frutti di questa purissima fonte, per rinnovarsi"[27]. Elogiata ed esaltata, la religione cristiana viene però letta in termini puramente filosofici[28], quale espressione di un'etica insuperabile.

In particolare, Renan contrappone l'insegnamento di Cristo a quelle che egli considera le inutili controversie teologiche che per secoli hanno opposto i sostenitori delle diverse scuole di pensiero. A suo giudizio "Gesù non è un fondatore di dogmi, un fabbricante di simboli, bensì l'iniziatore del mondo a uno spirito nuovo. I meno cristiani degli uomini furono da una parte i dottori della Chiesa greca, che dal IV secolo in poi parlarono del cristianesimo in puerili discussioni metafisiche; dall'altra gli scolastici del medioevo latino, che vollero trarre dall'Evangelio le migliaia di articoli di una «Summa» colossale"[29].

Quella di Renan è una religione della devozione per il prossimo che rifugge da ogni sistematizzazione e da ogni astrattezza[30].

Non solo. Un tema importante della sua riflessione concerne il carattere politico (*implicitamente* politico) della predicazione di Gesù. Commentando la nota pagina evangelica in cui Cristo afferma «Date a Cesare ciò che è di Cesare», lo scrittore francese rileva come in quel passo il fondatore del Cristianesimo tramite la propria predicazione e la propria testimonianza abbia creato "qualcosa di estraneo alla politica, un rifugio per le anime in mezzo alla prepotenza della forza brutale". Egli aggiunge: "Sotto questo profilo il cristianesimo contribuì molto a infiacchire il sentimento dei doveri del cittadino e ad abbandonare il mondo all'assoluto potere dei fatti compiuti. Però costituendo un'immensa e libera associazione, che senza politica seppe vivere trecento anni, il cristianesimo compensò largamente il torto fatto alle virtù cittadine. La potestà dello Stato fu limitata alle cose della terra; l'anima venne

[27] E. Renan, *Vita di Gesù*, cit., p.184.

[28] Una conferma dell'intettualismo di Renan viene dalla sua giovanile infatuazione per Nicolas Malebranche, un pensatore che negò con forza i miracoli ed offrì una lettura integralmente razionale del Cristianesimo. In una lettera alla sorella maggiore Henriette datata 17 gennaio 1843 il giovane Renan, seminarista ad Issy, confessa: "Leggo in questo momento con estremo piacere le opere filosofiche di Malebranche, che era proprio il più bel sognatore e il più terribile logico che sia mai esistito. In lui trovo una doppia gioia: Malebranche era senza dubbio un ardito pensatore, e nonostante questo, era prete, anzi di più, membro di una congregazione religiosa e visse tranquillo in un'epoca in cui il concorso dell'autorità secolare e lo spirito del secolo davano all'autorità ecclesiastica ancor più fierezza e potere" (*Lettres de famille*, in *Oeuvres complètes*, vol.IX, Parigi, Calmann-Levy, 1947-1961, p.636).

[29] E. Renan, *Vita di Gesù*, cit., p.183.

[30] "Conseguente a questi principi, Gesù disdegnava tutto quanto non fosse la religione del cuore. Le vane pratiche dei devoti, il rigorismo esterno, che per la salute si affida a smorfie, lo avevano come mortale nemico. Si curava poco del digiuno e al sacrificio preferiva il perdono di un'ingiuria. L'amore di Dio, la carità, il vicendevole perdono: ecco tutta la sua legge" (E. Renan, *Vita di Gesù*, cit., p.101).

affrancata: o almeno il terribile fascio dell'onnipotenza romana fu spezzato per sempre"[31].

L'insegnamento di Cristo e la conseguente universalizzazione della religione monoteista ebraica, già preannunciata in alcuni libri della Bibbia, minano alla radice la pretesa imperiale di anteporre le istituzioni pubbliche ad ogni dimensione privata, personale, soggettiva[32].

L'aver fatto nascere una religione che prescinde da ogni ordinamento politico, a giudizio di Renan, può permetterci di definire anarchico l'insegnamento di Cristo. Egli scrive: "Un perfetto idealismo lo distingue veramente dagli agitatori del suo tempo e da quelli di tutti i secoli. Sotto certi aspetti Gesù è anarchico; non ha nessuna idea di governo civile, che gli sembra puramente e semplicemente un abuso; ne parla in termini vaghi, e come uno del popolo, che non sa nulla di politica. Qualsiasi magistrato è per lui un naturale nemico degli uomini e di Dio; e ai propri discepoli annuncia le future contese con i tribunali, senza pensare un momento che là dentro vi sia ragione di che arrossire. Però in lui non si manifesta mai l'intenzione di sostituirsi ai potenti e ai ricchi. Egli vuole annientare le ricchezze e il potere, ma non impadronirsene"[33].

Non è arbitrario sostenere che la *disgregazione* delle nazioni storiche annunciata nella conferenza del 1882 muova proprio da questa interpretazione del cristianesimo quale religione alternativa alla politica, che vede nel potere una *bestia immonda* ed una violenza inaccettabile.

È certamente vero quanto afferma Mises in merito a Renan nel momento in cui sostiene che *Qu'est-ce qu'une nation?* è "un documento degno della grande tradizione del liberalismo francese"[34] e che, al tempo stesso, il suo autore "non può realmente essere considerato un liberale"[35]. Anche se non appartiene a quella scuola di pensiero che vede nei diritti individuali e nel mercato le fondamenta indispensabili alla costruzione di una società libera, egli è comunque liberale (fino a spingersi ad elogiare l'anarchismo cristiano) nel suo sforzo di tutelare la persona singola e la sua libertà di fronte alla pretesa statalista di annullare l'individualità umana.

---

31 E. Renan, *Vita di Gesù*, cit., pp.60-1.

32 "Se invece di fondare il suo regno celeste Gesù fosse partito per Roma, e si fosse consumato a rimpiangere Germanico, o a cospirare contro Tiberio, che sarebbe stato del mondo? Austero repubblicano, caldo patriota, non avrebbe certo arrestato la grande fiumana degli affari del secolo, mentre dichiarando insignificante la politica, rivelò al mondo questa verità: che la patria non è tutto, e che l'uomo è anteriore e superiore al cittadino" (E. Renan, *Vita di Gesù*, cit., p.61).

33 E. Renan, *Vita di Gesù*, cit., pp.62-3.

34 È ragionevole supporre che in questo passo l'economista Mises si riferisca a studiosi come Turgot, Say, Bastiat, Molinari, ecc.

35 L. von Mises, *Lo Stato onnipotente*, cit., p.129.

Proprio perché estraneo al liberalismo classico, Renan riesce a cogliere prima e meglio di altri la necessità di anteporre il diritto alla razza, la libera volontà alle ragioni storiche o culturali. A chi come David F. Strauss gli parla del legame profondo tra l'Alsazia-Lorena ed il mondo germanico egli oppone "il diritto delle nazioni a non essere trasferite senza il proprio consenso"[36]. E aggiunge: "La vostra razza germanica sembra credere sempre al Walhalla; ma il Walhalla non sarà mai il regno di Dio. Col suo fulgore militare, la Germania rischia di venir meno alla sua vera vocazione"[37].

La questione della razza, in Renan, occupa una posizione particolare. Basta osservare il modo in cui, nei *Ricordi d'infanzia e di giovinezza*, egli sottolinea fortemente le proprie radici bretoni e celtiche e descrive la propria gente come profondamente idealista, lontana da ogni meschinità calcolatrice e da ogni volgare opportunismo: "Mai razza fu più inadatta all'industria, al commercio"[38]. Il suo essere *francese ma bretone*, allora, lo pone certamente in una condizione particolare e lo induce a prestare un'attenzione tutta particolare verso le identità e verso le etnie.

Come molti propri contemporanei, Renan attribuisce una grande importanza alla questione della razza. Non solo: egli stesso sarà l'artefice di una teorizzazione della disuguaglianza razziale che pone gli ariani ben al di sopra dei semiti e dei neri, al punto che vi è chi ha legittimamente affermato che le "posizioni di Renan non sono lontane da quelle di Gobineau"[39]. La sua tesi, d'altra parte, muove dalla constatazione della diversità per giungere a teorizzare l'esigenza che le stirpi *inferiori* lavorino per quelle *superiori*: "Gli uomini non sono uguali, le razze non sono uguali. Il negro è fatto per servire ai grandi progetti voluti e concepiti dai bianchi"[40].

Ma a dispetto di tutto questo e nonostante l'enfatizzazione tipicamente positivista del tema razziale, con il suo testo del 1882 Renan afferma con forza la tesi che la nazione è una comunità volontaria: né più né meno che un gruppo di persone che desiderano riconoscersi come simili tra loro. In *Qu'est-ce qu'une nation?*, allora, non c'è più alcuno spazio per una difesa dello Stato nazionale quale entità che avrebbe il diritto di ignorare e sovrastare le singole volontà degli individui che ad essa sono sottomessi.

Al contrario, denunciando i rischi dell'*union sacrée* tra lo Stato moderno e la concezione etnico-culturale della nazione, Renan sembra profetizzare le sciagure che colpiranno la Germania (proprio perché fedele a quella concezione

---

36 E. Renan, *Che cos'è una nazione*, Roma, Donzelli, 1993, p.99.

37 E. Renan, *Che cos'è una nazione*, cit., p.103.

38 E. Renan, *Ricordi d'infanzia e di giovinezza*, Torino, Utet, 1954 (1883), p.82.

39 G. Campioni, "Introduzione" a: E. Renan, *Dialoghi filosofici*, Pisa, ETS, 1992 (1876), p.51.

40 E. Renan, *Dialoghi filosofici*, cit., p.72.

della nazione che più è lontana da quella di Renan): un paese che nel corso di questo secolo sarà degradato da patria di Beethoven ad esercito, *nazionale* e *socialista*, agli ordini di Hitler.

5. Oltre la nazione, oltre lo Stato moderno

Alla luce di tutto questo non si può negare come il conflitto del nostro tempo sia innanzi tutto un conflitto tra le forze che difendono lo Stato moderno (territoriale, accentrato, interventista) e quelle che cercano di liberare la società civile dai vincoli imposti dalla tecnostruttura legale. Ed è quanto mai significativo che il tema della solidarietà *sociale* (coatta) si saldi sempre di più a quello della solidarietà *nazionale* (ugualmente coatta). Come ha scritto Gian Enrico Rusconi a proposito dell'Italia[41], *se cessiamo di essere una nazione* siamo anche portati a pensare che non vi è alcuna buona ragione di ridistribuire politicamente le risorse prodotte e favorire taluni gruppi e talune aree geografiche. Va aggiunto che a proposito della questione padana, lo stesso Rusconi ha perfettamente ragione quando afferma che "la posta in gioco della contestazione leghista non è soltanto l'unità nazionale storica, ma una certa idea di cittadinanza nazionale e universale con essa concresciuta"[42]: ovvero sia lo Stato moderno che ha dato vita al *Welfare State* e che è basato sul monopolio della legge, sulla centralizzazione del potere, sull'arbitrio fiscale di un ceto politico-burocratico che nega i diritti fondamentali dei singoli e delle comunità.

La difesa, da sinistra, dell'idea moderna di *patria* dimostra come sia proprio la collettivizzazione nazionale delle identità a favorire e rendere possibile la collettivizzazione solidaristica delle risorse economiche.

Tutto questo, però, va ormai franando sotto i nostri piedi. Non soltanto vi sono ormai un gran numero di nazioni (universalmente riconosciute come tali) che sono prive di Stato, ma talune di queste rifiutano volontariamente la coincidenza stessa tra Stato e nazione. Ed uno dei tratti più caratteristici della logica neofederale sta proprio nel superamento dell'indebita confusione tra istituzioni politiche e identità.

Il federalismo autentico, infatti, non soltanto muove dall'idea che le comunità politiche hanno il diritto di stringere patti ed alleanze tra di loro: liberamente e senza perdere alcuno dei propri diritti. Un altro concetto cardine è da rinvenire nella facoltà dei singoli di costituirsi in comunità sulla base di opinioni, aspirazioni e volontà che non possono essere messe in discussione. È proprio in questo senso che si può legittimamente parlare di una vocazione *libertaria* del

41 G. E. Rusconi, *Se cessiamo d'essere una nazione*, Bologna, Il Mulino, 1993.

42 G. E. Rusconi, *Se cessiamo d'essere una nazione*, cit., p.23.

neofederalismo, il quale non può prescindere dal riconoscimento del diritto di secessione. Come ha scritto Robert McGee "non c'è alcun buon motivo per impedire ad un popolo di avere il governo di sua scelta"[43], tanto che avversare la secessione significa negare i diritti fondamentali dell'individuo: a partire dal diritto di associazione (che include, ovviamente, quello di uscire da essa quando essa non è più gradita).

Quanto sta avvenendo nell'Italia settentrionale è da inquadrare entro questo scenario. La riemersione delle *piccole patrie* e di *identità* a lungo negate, la contestazione di un'unità nazionale mai volontariamente adottata dalle comunità politiche che compongono la Repubblica italiana, la richiesta di una maggiore concorrenza istituzionale e - in tal modo - di più ampie garanzie per gli individui e per i gruppi, l'aspirazione a relazioni neofederali: tutto quanto sta iniziando a manifestarsi nei dibattiti sul futuro della Padania segnala come i vecchi paradigmi politici stiano entrando in crisi.

Particolarmente significativa, sotto certi punti di vista, è la nascita di nuove sovranità *simulate*, le quali si contrappongono ad entità statali che sempre più assomigliano a veri e propri *simulacri*. Da un lato compaiono governi entusiasticamente proclamati da gruppi e movimenti (ma che fingono di poggiare su un consenso quasi generalizzato), mentre dall'altro vi è il permanere di istituzioni avvizzite che nessuno più difende *così come sono*, ma che appare quanto mai difficile modificare nella loro essenza illiberale[44].

Nella crisi epocale dello Stato moderno e in una fase di grande incertezza che potrebbe preludere a cambiamenti profondi non possono che suonare quanto mai grotteschi, comunque, i richiami ai sacrifici degli avi o all'inviolabilità del testo costituzionale. Come se non fosse ancora chiaro ed evidente che, come disse Thomas Jefferson, "i morti non hanno poteri né diritti" sull'esistenza, sulla libertà e sui patrimoni dei vivi[45].

Nessuno sa, e nessuno può oggi sapere, se i processi secessionisti che sono sotto i nostri occhi avranno successo. E non è neppure agevole sapere se e fino a che punto una teoria *postmoderna della nazionalità* riuscirà compiutamente ad emergere: vincendo le resistenze di chi pretende di difendere una concezione per così dire *kelseniana* della nazione (secondo la quale sono nazioni soltanto quelle realtà sancite come tali dalle leggi...) e, soprattutto, il permanere del positivismo dei Mommsen, degli Strauss e di tutti coloro che sono persuasi di

43 R. McGee, "Secession Reconsidered", *The Journal of Libertarian Studies*, vol.11, n.1, fall 1994, p.21.

44 Nei decenni scorsi Pierre Klossowski usò il termine *simulacro* per indicare una "falsità in buona coscienza" e un "errore voluto" (P. Klossowski, "Nietzsche, le polythéisme et la parodie", in *Un si funeste désir*, Parigi, 1963, p.217).

45 Th. Jefferson, *Writings*, New York, Library of America, 1984, p.959 (lettera del 6 settembre 1789 inviata a James Madison).

possedere la chiave a partire dalla quale si può definire dove una nazione inizia e dove finisce.

Non si può neppure essere certi che eventuali nuove comunità politiche del tutto indipendenti, e tra loro federate, sappiano evitare la riproposizione dei patriottismi ottocenteschi: destinati a favorire politiche centralizzatrici e pianificatorie.

È ragionevole ipotizzare, però, che le ragioni libertarie e anti-nazionaliste espresse dalle spinte secessioniste in varie parti del mondo non potranno facilmente essere accantonate nel momento in cui i progetti indipendentisti dovessero risultare vincenti. D'altra parte, questo risultato sarà un giorno ottenuto soltanto se i protagonisti di tali lotte sapranno costruire una coalizione di sentimenti, interessi, ragioni e volontà: senza adottare in modo esclusivo nessuna delle motivazioni (economiche, etniche, culturali, religiose, ecc.) che inducono molti a rivendicare identità che sono negate e che le classi politiche al potere combattono duramente.

Va sottolineato, d'altra parte, che se ci si sofferma sul caso italiano non si può non rilevare che vi è una *specificità* dell'identità padana, dato che le storie e le tradizioni dell'Italia settentrionale sono segnate da un gran numero di differenze e di contrasti. Se pure esiste una *comunanza* - a vari livelli - tra le molte nazioni storiche che compongono l'area padana, se certo vi sono elementi che unificano e accomunano realtà anche molto diverse, l'unico argomento veramente decisivo che può essere opposto a chi nega l'esistenza dell'*entità Padania* e combatte l'ipotesi indipendentista è da rinvenire nell'esigenza che non si possa in alcun modo ignorare la *volontà* di chi vive in quest'area. È solo il consenso, insomma, che può davvero costituire una e preservare una nazione (quando essa esiste) oppure dissolverla (quando la volontà di mantenerla in vita viene meno).

Più che altrove, insomma, e più che nel Québec o nel Tibet, è da noi che le tesi sulla nazionalità espresse da Ernest Renan devono essere prese sul serio. Un'identità storica pluralista e difficilmente delineabile quale è quella padana può essere premessa ad un ordine politico maggiormente liberale, conseguente ad un nuovo modo di intendere l'identità nazionale e il suo rapporto con lo Stato. L'appello alla Padania nasce quale contestazione dell'idea che l'Italia possa esprimere un'*identità nazionale forte*, ed è essa stessa incapace di svolgere questo ruolo. La Padania, quindi, sarà federale e contrattuale, o non sarà per nulla.

A tale riguardo non si può neppure ignorare la lezione di Gordon Tullock, convinto che si debba muovere dal federalismo territoriale per dare spazio anche a quello che egli chiama *federalismo sociologico*, intendendo con queste parole la costituzione di organizzazioni e patti che prescindono dal legame con la geografia e si basino, piuttosto, su una forte solidarietà culturale, etnica, religiosa o d'altro tipo. "La presenza di diversi governi definiti sociologicamente anziché in termini geografici dovrebbe permettere agli individui maggiore

libertà, nel senso che all'interno di ciascuna di queste organizzazioni sociologiche sarebbero incluse prevalentemente persone in accordo l'una con l'altra"[46]: in questo modo verrebbero eliminati alla radice anche molti potenziali conflitti. E la presenza di tali realtà, alternative rispetto a quelle territorializzate e ad esse parallele, non potrebbe che favorire una migliore scelta da parte dei singoli, inducendo i governi a operare sempre meglio.

Molti secoli fa l'Europa ha conosciuto una grande fase di crescita civile, di sviluppo economico e di dinamismo culturale per merito di quella rivoluzione capitalista, comunalista e pluralista che ha visto in prima fila le libere città dell'Italia centro-settentrionale e delle Fiandre. A distanza di tanti anni l'area padana conosce una nuova opportunità di elaborare istituzioni e relazioni umane più libere e meno oppressive, più rispettose dei diritti della persona e del tutto sganciate dallo Stato nazionale moderno.

È chiaro, ad ogni modo, che il successo di tale progetto non potrà essere facilmente raggiunto senza una *demitizzazione dello Stato* e, in particolare, dei *confini*: non più da considerarsi quali realtà "sacre e inviolabili", secondo i precetti di quell'organicismo collettivista che ha causato innumerevoli lutti alle popolazioni europee. Ma il ripensamento delle frontiere e del loro ruolo rinvia ancora una volta ad una riformulazione dello stesso Stato: una realtà che da almeno cinque secoli opprime le comunità politiche volontarie[47] e che oggi pretende di sbarrare la strada alla loro aspirazione a riconquistare le libertà perdute.

---

46 G. Tullock, *La scelta federale*, Milano, Franco Angeli, 1996 (1994), p.96.

47 Quelle che Murray N. Rothbard definisce, appunto, *nazioni per consenso*.

Murray N. Rothbard

Nazioni per consenso: decomporre lo Stato nazionale

I libertari tendono a focalizzare la loro attenzione su due importanti unità di analisi: l'individuo e lo stato. E tuttavia, uno degli eventi più drammatici e significativi del nostro tempo è stata la ri-emersione – con un'esplosione – negli ultimi cinque anni di un terzo e molto trascurato aspetto del mondo reale, la "nazione". Quando si pensa alla "nazione", essa di solito è legata allo stato, come nell'espressione comune "Stato nazionale", ma questo concetto prende un particolare sviluppo dei secoli recenti e l'elabora in una massima universale. Negli ultimi cinque anni, però, come corollario del collasso del comunismo nell'Unione sovietica e nell'Europa orientale abbiamo visto un'eclatante e sconvolgentemente rapida decomposizione dello Stato centralizzato o sedicente Stato nazionale nelle sue nazionalità costituenti. La nazione genuina, o nazionalità, ha fatto una drammatica ricomparsa sulla scena del mondo.

I. La ri-emersione della nazione

La "nazione", naturalmente, non è la stessa cosa che lo Stato, una differenza che i primi libertari e i liberali classici come Ludwig von Mises e Albert Jay Nock ben compresero. I libertari contemporanei, erroneamente, assumono spesso quella tesi secondo cui gli individui sarebbero legati l'uno all'altro soltanto dal nesso dello scambio di mercato. Essi dimenticano che ciascuno necessariamente nasce all'interno di una famiglia, di una lingua e di una cultura. Ogni persona nasce entro una o più comunità che si sovrappongono, includenti di solito un gruppo etnico, con specifici valori, culture, credenze religiose e tradizioni. Nasce generalmente in un "paese". Nasce sempre in uno specifico contesto storico di tempo e luogo, che significa comunità di vicinato e regione.

Il moderno Stato nazionale europeo, la tipica "grande potenza", cominciò non come una nazione, ma come una conquista "imperialistica" di una nazionalità – solitamente al "centro" del paese risultante, e con base nella capitale – su altre nazionalità alla periferia. Poiché una "nazione" è un

complesso di sentimenti soggettivi di nazionalità basati su realtà oggettive, gli Stati imperialistici centrali hanno avuto gradi di successo variabili nel forgiare tra le loro nazionalità soggette alla periferia un senso di unità nazionale che incorpora sottomissione al centro imperiale. In Gran Bretagna, gli inglesi non hanno mai veramente sradicato le aspirazioni nazionali delle nazionalità celtiche sommerse, gli scozzesi e i gallesi, benché il nazionalismo della Cornovaglia sembri esser stato soffocato. In Spagna, i conquistatori castigliani, con base in Madrid, non sono mai riusciti – come il mondo ha visto alle Olimpiadi di Barcellona – a cancellare il nazionalismo dei catalani, dei baschi, o persino dei galiziani e degli andalusi. I francesi, muovendo dalla loro base in Parigi, non hanno mai totalmente domato i bretoni, i baschi o le genti della Linguadoca.

È ben noto che il collasso dell'Unione Sovietica, russa, centralizzatrice e imperiale, ha sollevato il coperchio su dozzine di nazionalismi precedentemente soppressi entro l'ex URSS, e sta ormai diventando chiaro che la Russia stessa, o piuttosto "la Repubblica Federale Russa", è semplicemente una formazione imperiale un po' più antica in cui i russi, muovendo dal loro centro moscovita, incorporarono con la forza molte nazionalità tra cui i tartari, gli iacuti, i cecèni e molti altri. Molta dell'URSS derivava dalla conquista imperiale russa nel diciannovesimo secolo, un'epoca durante la quale i russi e gli inglesi in conflitto cercarono di spartirsi gran parte dell'Asia centrale.

La "nazione" non può esser definita con precisione; essa è una costellazione complessa e variabile di differenti forme di comunità, lingue, gruppi etnici o religioni. Alcune nazioni o nazionalità, come gli sloveni, sono sia un gruppo etnico separato che una lingua; altri, come i gruppi guerreggianti in Bosnia, sono lo stesso gruppo etnico la cui lingua è la medesima ma che differiscono nella forma dell'alfabeto, e che si scontrano fieramente sulla religione (i serbi ortodossi orientali, i croati cattolici, i bosniaci musulmani, che, per far le cose più complicate, erano in origine i campioni dell'eresia manichea dei Bogomili).

La questione della nazionalità è resa più complessa dall'interazione di realtà oggettivamente esistenti e di percezioni soggettive. In alcuni casi, come in quello delle nazionalità dell'Europa orientale sotto gli Asburgo o degli irlandesi sotto gli inglesi, i nazionalismi (comprese lingue sommerse e talvolta morenti) han dovuto esser coscientemente preservati, generati ed espansi. Nel diciannovesimo secolo ciò fu fatto da una *élite* intellettuale determinata, combattente per dare nuova vita a periferie viventi sotto il centro imperiale e parzialmente assorbite da esso.

II. La fallacia della "sicurezza collettiva"

Il problema della nazione è stato aggravato nel ventesimo secolo dall'influenza predominante del wilsonismo sulla politica estera degli USA e mondiale. Mi riferisco non all'idea dell'"autoderminazione nazionale", osservata principalmente nella rottura dopo la prima guerra mondiale, ma al concetto di "sicurezza collettiva contro l'aggressione". Il difetto fatale in questo concetto seducente è che esso tratta gli Stati nazionali tramite un'analogia con gli aggressori individuali, con la "comunità mondiale" in guisa di poliziotto di quartiere. Il poliziotto, per esempio, vede A aggredire o rubare la proprietà di B; il poliziotto naturalmente corre a difendere la proprietà privata di B, la sua persona o i suoi beni. Allo stesso modo, le guerre tra due nazioni o Stati sono assunte avere un'aspetto similare: lo Stato A invade o "aggredisce" lo Stato B; lo Stato A è prontamente designato "l'aggressore" dal "poliziotto internazionale" o dal suo surrogato presuntivo, sia esso la Lega delle Nazioni, le Nazioni Unite, il Presidente o il Segretario di Stato americano, o l'editorialista dell'augusto *New York Times*. Quindi la forza di polizia mondiale, qualunque cosa essa possa essere, è supposta entrare prontamente in azione per fermare il "principio di aggressione", o per impedire all'"aggressore", sia esso Saddam Hussein o i guerriglieri serbi in Bosnia, di realizzare i loro presunti fini di attraversare l'Atlantico a nuoto e uccidere ogni abitante di New York o Washington.

In questa argomentazione popolare vi è un limite che va ben più in profondo di quanto non vada la solita considerazione che si chiede se effettivamente la forza aerea o le truppe americane siano veramente in grado di sradicare gli iracheni o i serbi senza troppa difficoltà. Il difetto cruciale è l'assunzione implicita dell'intera analisi: che ogni Stato nazionale "possiede" la sua intera area geografica nello stesso giusto e proprio modo in cui ogni singolo proprietario possiede la sua persona e la proprietà che ha ereditato, per cui ha lavorato o che ha guadagnato nello scambio volontario. Il confine del tipico Stato nazionale è veramente così giusto (e così al di là di ogni cavillo) come la vostra o la mia casa, proprietà o fabbrica?

Mi sembra che non solo il liberale classico o il libertario, ma ogni persona di buon senso che rifletta su questo problema debba rispondere con un sonoro "No". È assurdo designare in qualche modo giusto e sacrosanto ogni Stato nazionale, con i suoi confini autoproclamati esistenti ad ogni tempo dato e ciascuno con la propria "integrità territoriale" da preservare immacolata e salda come se si trattasse della vostra o della mia persona fisica, della vostra o della mia proprietà privata. Invariabilmente, ben inteso, questi confini sono stati acquisiti con la forza e la violenza, o con accordi inter-statali stipulati al di sopra delle teste degli abitanti del luogo, e invariabilmente questi confini

cambiano di molto nel tempo in modi che rendono veramente ridicole le proclamazioni di "integrità territoriale".

Prendiamo, per esempio, l'attuale disordine in Bosnia. Solo un paio d'anni fa, l'opinione dell'*establishment* - l'opinione comunemente accettata della sinistra, della destra o del centro - proclamava ad alta voce l'importanza di mantenere "l'integrità territoriale" della Jugoslavia e denunciava con acredine tutti i movimenti secessionisti. Ora, solo poco tempo dopo, lo stesso *establishment*, ancora recentemente schierato a difesa dei serbi in quanto campioni della "nazione jugoslava" e avversari degli abietti movimenti secessionisti che cercavano di distruggere quella "integrità", insulta e vuole schiacciare i serbi, rei dell'"aggressione" all'"integrità territoriale" della "Bosnia" o "Bosnia-Erzegovina", una "nazione" fabbricata che prima del 1991 non aveva più esistenza della "nazione del Nebraska". Ma questi sono i trabocchetti in cui non possiamo non cadere se rimaniamo intrappolati dalla mitologia dello "Stato nazionale" i cui confini casuali al tempo *t* devono essere sostenuti come un'entità detentrice di proprietà con i propri "diritti" sacri e inviolabili, in un'analogia profondamente difettosa con i diritti di proprietà privata.

Per adottare un eccellente stratagemma di Ludwig von Mises che astrae dalle emozioni contemporanee: postuliamo due stati nazionali contigui, Ruritania e Fredonia. Assumiamo che la Ruritania abbia improvvisamente invaso la Fredonia orientale e reclami che essa è sua. Dobbiamo condannare automaticamente la Ruritania per il suo malvagio "atto di aggressione" contro la Fredonia ed inviare truppe, sia letteralmente che metaforicamente, contro i brutali Ruritaniani e per conto della "coraggiosa, piccola" Fredonia? Assolutamente no. Poiché è molto probabile che, mettiamo, due anni fa la Fredonia orientale fosse stata parte e porzione della Ruritania, fosse invero Ruritania occidentale, e che i Ruri, abitanti etnici e nazionali della terra, abbiano invocato aiuto negli ultimi due anni contro l'oppressione fredoniana. In breve, nelle dispute internazionali in particolare, secondo le immortali parole di W. S. Gilbert:

Le cose raramente sono quel che sembrano,
Latte scremato mascherato da panna.

Il beneamato poliziotto internazionale, sia esso Boutros Boutros-Ghali o le truppe americane o l'editorialista del *New York Times*, avrebbe fatto meglio a pensarci due volte o più prima di buttarsi nella mischia.

Gli Americani sono specialmente inadatti per il loro auto-proclamato ruolo wilsoniano di moralisti e poliziotti del mondo. Il nazionalismo negli Stati Uniti è peculiarmente recente, ed è più un'idea di quanto è radicato in gruppi o in conflitti etnici o nazionali di lunga data. Aggiungiamo a questa miscela mortale il fatto che gli Americani non hanno virtualmente alcuna memoria storica, e ciò rende gli Americani peculiarmente inadatti per intervenire nei Balcani, dove il ruolo di chi prese parte alla guerra contro gli invasori turchi nel quindicesimo

secolo è molto più intensamente reale per la maggior parte dei contendenti di quanto non lo sia la cena di ieri.

I libertari e i liberali classici, che sono particolarmente ben equipaggiati per ripensare l'intera ingarbugliata questione dello Stato nazionale e degli affari esteri, sono stati troppo interamente assorbiti dalla Guerra fredda contro il comunismo e contro l'Unione Sovietica per impegnarsi in una riflessione fondamentale su questi problemi. Adesso che l'Unione Sovietica è crollata e la Guerra fredda è finita, forse i liberali classici si sentiranno liberi di pensare di nuovo su questi importanti problemi.

III. Ripensare la secessione

Come prima cosa, possiamo concludere che non tutti i confini di Stato sono giusti. Uno scopo dei libertari dovrebbe essere trasformare gli Stati nazionali esistenti in entità nazionali i cui confini *potrebbero* esser chiamati giusti, nello stesso senso che i confini della proprietà privata sono giusti; cioè, decomporre gli Stati nazionali coercitivi esistenti in autentiche nazioni, o nazioni per consenso.

Nel caso, ad esempio, dei Fredoniani orientali, gli abitanti dovrebbero esser in grado di secedere volontariamente dalla Fredonia e congiungersi con i loro amici in Ruritania. Di nuovo, i liberali classici dovrebbero resistere all'impulso di affermare che i confini nazionali "non fanno alcuna differenza". È vero, naturalmente, come i liberali classici hanno a lungo proclamato, che minore è il grado di intervento del governo sia in Fredonia che in Ruritania, minor differenza farà quel confine. Ma anche sotto uno Stato minimo, i confini nazionali farebbero ancora qualche differenza, spesso una grande differenza per gli abitanti dell'area. Poiché, *in quale lingua* – ruritano o fredoniano, o entrambi? – saranno i segnali stradali, gli elenchi telefonici, gli atti dei tribunali o le lezioni scolastiche dell'area?

In breve, ogni gruppo e ogni nazionalità dovrebbero aver modo di secedere da ogni Stato nazionale e di congiungersi con ogni altro Stato nazionale che concordi nel riceverlo. Quella semplice riforma farebbe percorrere un buon tratto del cammino verso l'istituzione di nazioni per consenso. Agli scozzesi, se lo vogliono, dovrebbe esser consentito dagli inglesi di lasciare il Regno Unito e di diventare indipendenti, e persino di congiungersi in una Confederazione Gaelica se i costituenti così desiderano.

Una reazione comune a un mondo di nazioni che proliferano è di preoccuparsi per la moltitudine di barriere commerciali che potrebbero essere erette. Ma, restando eguali le altre cose, maggiore è il numero di nuove nazioni, e più piccole sono le dimensioni di ciascuna, meglio è. Poiché sarebbe molto più difficile seminare l'illusione dell'auto-sufficienza se lo slogan fosse "comprate

BIBLIOTECA CIVICA

Nord Dakota" o perfino "comprate 56ª strada" che ora convincere il pubblico a "comprare Americano". In modo simile, "abbasso il Sud Dakota" o, *a fortiori*, "abbasso la 55ª strada" sarebbe messaggi più difficile da spacciare di quanto non sia oggi la diffusione della paura o dell'odio nei riguardi dei giapponesi. In modo simile, le assurdità e le sfortunate conseguenze della creazione di carta moneta sarebbero molto più evidenti se ogni provincia o ogni quartiere o ogni isolato potessero stampare la propria valuta. Un mondo più decentralizzato sarebbe molto più disposto a volgersi a solidi beni di mercato, come l'oro o l'argento, per la sua moneta.

IV. Il modello anarco-capitalistico puro

Traccio il modello anarco-capitalistico puro in questo articolo non tanto per sostenere il modello *per se* quanto per proporlo come guida per risolvere taluhne attuali controverse dispute che riguardano la nazionalità. Il modello puro, semplicemente, propone che nessuna area di terra, nessun metro quadrato al mondo, rimanga "pubblico"; ogni metro quadrato di territorio - siano strade, piazze o quartieri - è privatizzato. La privatizzazione totale aiuterebbe a risolvere problemi di nazionalità, spesso in modi sorprendenti, e suggerisco che gli Stati esistenti, o gli Stati liberali classici, cerchino di avvicinarsi a un sistema così anche mentre alcune aree di terra rimangono nella sfera del governo.

Le frontiere aperte, o il problema del Campo dei santi

La questione delle frontiere aperte, o della libera immigrazione, è diventato un problema crescente per i liberali classici. Questo perché, in primo luogo, il *welfare state* concede sussidi in modo crescente agli immigranti inducendoli ad entrare e a ricevere assistenza permanente e, in secondo luogo, perché i confini culturali sono stati in modo crescente sommersi. Cominciai a ripensare le mie opinioni sull'immigrazione quando, al momento del collasso dell'Unione Sovietica, divenne chiaro che gente di etnia russa era stata incoraggiata ad inondare l'Estonia e la Lettonia allo scopo di distruggere le culture e le lingue di quei popoli. Precedentemente, era stato facile metter da parte come irrealistico il romanzo contro l'immigrazione di Jean Raspail *Il campo dei santi*, in cui virtualmente l'intera popolazione dell'India decide di muoversi, in piccoli battelli, verso la Francia e i francesi, infettati dall'ideologia *liberal*, non riescono a mettere insieme la volontà di impedire la distruzione economica e

culturale nazionale[1]. Poiché i problemi culturali e del *welfare state* si sono intensificati, divenne impossibile rifiutare ancora le preoccupazioni di Raspail.

Tuttavia, ripensando l'immigrazione sulla base del modello anarco-capitalistico mi divenne chiaro che un paese totalmente privatizzato non avrebbe assolutamente "frontiere aperte". Se ogni pezzo di terra in un paese fosse posseduto da qualche persona, gruppo o società ciò significherebbe che nessun immigrante potrebbe entrarvi se non è stato invitato ad entrare e se non ha ottenuto il consenso ad affittare, o ad acquistare, proprietà. Un paese totalmente privatizzato sarebbe "chiuso" quanto i singoli abitanti e proprietari desiderano. Sembra chiaro, quindi, che il regime delle frontiere aperte che esiste *de facto* negli Stati Uniti realmente si riduce a un'apertura coercitiva operata dallo Stato centrale, lo Stato che ha in carico tutte le strade e le aree di terra pubblica, e che non riflette genuinamente i desideri dei proprietari.

Sotto una privatizzazione totale, molti conflitti locali e numerosi problemi di esternalità – non solamente il problema dell'immigrazione – verrebbero nettamente risolti. Con ogni località e quartiere posseduto da ditte private, società o comunità contrattuali, l'autentica diversità regnerebbe, in accordo con le preferenze di ogni comunità. Alcuni quartieri sarebbero etnicamente o economicamente diversificati, mentre altri sarebbero etnicamente o economicamente omogenei. Alcune località permetterebbero la pornografia, la prostituzione, la droga o l'aborto; altre proibirebbero alcune di queste attività o anche tutte. Le proibizioni non sarebbero imposte dallo Stato, ma sarebbero semplicente requisiti per la residenza o l'uso dell'area di terra di qualche persona o della comunità. Mentre gli uomini dello Stato che hanno voglia di imporre i loro valori a ciascun altro sarebbero contrariati, ogni gruppo o interesse avrebbe come minimo la soddisfazione di vivere in quartieri di persone che condividono i suoi valori e le sue preferenze. Se la proprietà dei quartieri non darebbe certo vita all'Utopia né rappresenterebbe una panacea in grado di risolvere tutti i conflitti, pure riuscirebbe almeno a garantire una "seconda migliore" soluzione con la quale molte persone potrebbero esser desiderose di vivere.

Enclaves *e* exclaves

Un problema ovvio connesso alla secessione delle nazionalità dagli Stati centralizzati riguarda le aree miste: le *enclaves* e le *exclaves*. Decomporre il tronfio Stato nazionale centrale della Jugoslavia nelle parti costituenti ha risolto molti conflitti fornendo àmbiti nazionali indipendenti per gli sloveni, i serbi e i

[1] Lo scrittore francese Jean Raspail ha pubblicato il romanzo *Le Camp des Saints* nel 1973 presso Robert Laffont, Paris; altre due edizioni sono seguite nel 1978 e nel 1985, sempre presso lo stesso editore; la prima versione americana fu pubblicata nel 1975 presso Charles Scribner's Sons, New York [N.d.C.].

croati, ma che dire della Bosnia, dove molte città e villaggi sono misti? Una soluzione è incoraggiare di più la stessa cosa, attraverso ancor più decentralizzazione. Se, per esempio, Sarajevo orientale è serba e Sarajevo occidentale è musulmana, allora esse diventino parti delle loro rispettive nazioni separate.

Ma ciò darà come risultato un gran numero di *enclaves*, pezzi di nazioni circondate da altre nazioni. Come può esser risolto ciò? In primo luogo, il problema della *enclave/exclave* esiste giusto oggi. Uno dei più violenti conflitti esistenti, in cui gli Stati Uniti non si sono ancora immischiati perché non è stato ancora mostrato sulla CNN, è il problema del Nagorno-Karabakh, un'*enclave* armena totalmente circondata dall'Azerbaijan e quindi formalmente entro di esso. Il Nagorno-Karabakh dovrebbe essere chiaramente parte dell'Armenia. Ma come eviteranno allora gli armeni del Karabakh il loro presente destino di blocco da parte degli azeri e come eviteranno battaglie militari per cercare di mantenere aperto un corridoio di terra con l'Amenia?

All'indomani di una privatizzazione totale, naturalmente, questi problemi scomparirebbero. Al giorno d'oggi nessuno negli Stati Uniti compra terra senza assicurarsi che il suo titolo alla terra sia chiaro; allo stesso modo, in un mondo completamente privatizzato, i diritti di accesso sarebbero ovviamente una parte cruciale della proprietà della terra. In un mondo siffatto, quindi, i proprietari del Karabakh si assicurerebbero di aver acquistato diritti di accesso attraverso un corridoio di terra azera.

La decentralizzazione fornisce inoltre una soluzione funzionante per il permanente conflitto, apparentemente insolubile, dell'Irlanda del Nord. Quando gli Inglesi divisero l'Irlanda nei primi anni Venti del secolo, essi si dissero d'accordo per fare una seconda divisione, organizzata su scala più piccola. Essi non diedero mai corso a questa promessa. Se in Irlanda del Nord gli inglesi permettessero un dettagliato voto di divisione, parrocchia per parrocchia, comunque, la maggior parte del territorio, che è prevalentemente cattolica, probabilmente si staccherebbe e si congiungerebbe con la Repubblica: è questo, ad esempio, il caso delle contee di Tyrone e di Fermanagh, di Down meridionale e di Armagh meridionale. Probabilmente i protestanti rimarrebbero con Belfast, con la contea di Antrim e con altre aree a nord di Belfast. Il maggior problema che rimarrebbe sul terreno riguarderebbe l'*enclave* cattolica all'interno della città di Belfast, ma di nuovo un avvicinamento al modello anarco-capitalistico potrebbe esser conseguito permettendo l'acquisto di diritti di accesso all'*enclave*.

In attesa della privatizzazione totale, è che chiaro che ci si avvicinerebbe al nostro modello e che si avrebbe la possibilità di minimizzare i conflitti, permettendo secessioni e controllo locale, giù fino al livello del micro-quartiere, e sviluppando diritti di accesso contrattuali per *enclaves* e *exclaves*. Negli Stati Uniti, muovendosi verso tal radicale decentralizzazione, per i libertari e i

liberali classici – invero, per molte altre minoranze o gruppi dissidenti – diventa importante cominciare a porre la più grande attenzione sul dimenticato decimo emendamento[2] e cercare di decomporre il ruolo e il potere accentratore della Corte Suprema. Piuttosto che cercare di far entrare alla Corte Suprema gente della propria tendenza ideologica, si dovrebbe ridimensionare minimizzare quanto più è possibile il suo potere, scomponendola in corpi giudiziari statali o addirittura locali.

Cittadinanza e diritti di voto

Uno spinoso problema d'attualità concerne la questaione di chi diventa cittadino di un dato paese, poiché la cittadinanza conferisce diritti di voto. Il modello anglo-americano, in cui ogni nato nel territorio del paese ne diventa automaticamente cittadino, incentiva chiaramente un'immigrazione a fini di benessere da parte di genitori carichi di aspettative. Negli Stati Uniti, ad esempio, un problema molto sentito è quello degli immigranti illegali i cui figli, se nati sul suolo americano, automaticamente diventano cittadini e quindi hanno diritto per sé e per i loro genitori a prestazioni permanenti di assistenza e a cure mediche gratuite. Chiaramente il sistema francese, in cui si deve nascere da un cittadino per diventare automaticamente cittadini, è molto più vicino all'idea di nazione per consenso.

È anche importante ripensare l'intero concetto e funzione del voto. Dovrebbe ciascuno aver un "diritto" al voto? A Rose Wilder Lane[3], la teorica libertaria americana della metà del secolo, una volta fu chiesto se credeva nel suffragio femminile. "No", rispose, "e sono egualmente contro il suffragio maschile". I lettoni e gli estoni hanno affrontato con forza il problema degli immigranti russi consentendo loro di risiedere permanentemente, ma non garantendo loro la cittadinanza e, con essa, il diritto di voto. Gli svizzeri accolgono lavoratori stagionali, ma scoraggiano severamente l'immigrazione permanente e, *a fortiori*, la cittadinanza e il voto.

Per avere lumi rivolgiamo ancora una volta la nostra attenzione verso il modello anarco-capitalistico. Che cosa sarebbe il voto in una società totalmente privatizzata? Non solo il voto sarebbe diverso, ma - cosa più importante - a chi importerebbe? Probabilmente la forma di voto più profondamente soddisfacente per un economista è quello che è utilizzato nelle società per azioni, dove il voto è proporzionale alla parte di proprietà del capitale sociale detenuta da ciascuno. Ma ci sono anche, e ci sarebbero, una miriade di club privati di ogni sorta. È

[2] Nel 1791 la Costituzione Americana, entrata in vigore nel 1789, fu integrata da dieci emendamenti conosciuti come *Bill of Rights*; il decimo recita: "i poteri non delegati dalla Costituzione agli Stati Uniti, o da essa non vietati agli Stati, sono riservati ai rispettivi Stati, ovvero al popolo" [N.d.C.].

[3] Rose Wilder Lane è autrice di *The Discovery of Freedom*, pubblicato nel 1943 [N.d.C.].

solitamente assunto che le decisioni di club sono prese sulla base di un voto per ogni membro, ma ciò generalmente non è vero. Senza dubbio, i club meglio gestiti e più piacevoli sono quelli amministrati da una piccola oligarchia che si autoperpetua e che raccoglie i più capaci e più interessati: un sistema molto piacevole per il membro semplice non votante come per l'*élite*. Se sono un membro semplice, ad esempio, di un club di scacchi, perché mi dovrei preoccupare del voto se sono soddisfatto del modo in cui il club è gestito? E se sono interessato nella gestione, probabilmente mi verrebbe chiesto dalla riconoscente oligarchia, sempre alla ricerca di membri energici, di entrare a far parte dell'*élite* che gestisce. E finalmente, se sono scontento del modo in cui il club è gestito, posso facilmente lasciarlo e iscrivermi a un altro club, o anche formarne uno per conto mio. Questa, naturalmente, è una delle grandi virtù di una società libera e privatizzata, che si tratti di un club di scacchi o di una comunità contrattuale di quartiere.

Chiaramente, non appena cominciamo a lavorare verso il modello puro, quanto più cresce il numero delle aree e delle parti della vita che vengono privatizzate o micro-decentralizzate, quanto meno importante diventa il voto. Naturalmente siamo ben lontani da questo obiettivo. Ma è importante cominciare a cambiare la nostra cultura politica, che considera la "democrazia" o il "diritto" di voto come i supremi beni politici. Di fatto, nelle situazioni migliori il voto dovrebbe esser considerato senza significato e senza importanza; ed esso non dovrebbe mai essere considerato un "diritto", a parte la possibilità di un tale meccanismo derivante da un contratto consensuale. Nel mondo moderno, la democrazia o il voto sono importanti solo per partecipare all'utilizzo del governo al fine di controllare gli altri e per approvarne l'azione, o per impedire che se stessi o il proprio gruppo vengano controllati. Il voto, comunque, è nel migliore dei casi, uno strumento inefficiente per l'auto-difesa ed è molto meglio sostituirlo con la dissoluzione completa del potere del governo centrale.

Insomma, se procediamo con la decomposizione e decentralizzazione del moderno Stato nazionale accentratore e coercitivo, decostruendo quello Stato nelle nazionalità e nei distretti che lo costituiscono, ridurremo in un solo e medesimo tempo lo spazio del potere del governo, lo spazio e l'importanza del voto e l'estensione del conflitto sociale. Il raggio d'azione del contratto privato e del consenso volontario sarà ampliato e lo Stato brutale e repressivo sarà gradualmente dissolto in un un ordine sociale armonioso e sempre più prospero.

Nicola Iannello

"Concepite in libertà"

Le nazioni libertarie nel modello di Murray Rothbard

Lo scritto di Rothbard, qui presentato in traduzione italiana, affronta il problema della nazione e dello Stato nazionale da un punto di vista originale ed ignorato dalla cultura italiana, quello del libertarismo americano. Lo scopo di tale operazione è quello di fornire nuovi strumenti concettuali per cercare di comprendere una questione antica e non risolta.

1. La vita e le opere

L'autore, Murray Newton Rothbard (1926-1995), è stato il più importante esponente dell'anarco-capitalismo libertario americano; matematico ed economista di studi, Rothbard ha affrontato moltissimi temi delle scienze sociali lasciando un'impronta di rilievo in svariati campi. La formazione del giovane Rothbard avvenne sotto due maestri, lo storico dell'economia Joseph Dorfman, con il quale egli conseguì nel 1956 il dottorato alla Columbia University, e il grande economista Ludwig von Mises, al seminario del quale egli partecipò dal 1949 per più di un decennio. Ancorato alla tradizione di studi economici e sociali inaugurata da Carl Menger nella Vienna degli anni settanta del secolo scorso, Rothbard vanta una produzione scientifica copiosa e di grande spessore che lo colloca a pieno titolo tra i grandi pensatori di questo secolo, al pari del suo maestro Mises e dell'altro grande esponente della Scuola austriaca, Friedrich von Hayek. Opere di storia economica[1], di teoria economica[2], di filosofia politica[3], di storia del pensiero economico[4], costituiscono il formidabile lascito di questo studioso recentemente scomparso.

[1] M. N. Rothbard, *The Panic of 1819*, New York, Columbia University Press, 1962; M. N. Rothbard, *America's Great Depression* (1963), Kansas City, Sheed and Ward, 1972; M. N. Rothbard, *Conceived in Liberty*, New Rochelle, Arlington House, 4 vols, 1975-1979.

[2] M. N. Rothbard, *Man, Economy, and State. A Treatise on Economic Principles* (1962), Auburn, Ludwig von Mises Institute-Auburn University, 1993; M. N. Rothbard, *Power and Market. Government and the Economy* (1970), Menlo Park, IHS, 1977.

[3] M. N. Rothbard, *For a New Liberty. The Libertarian Manifesto* (1973, 1978), San Francisco, Fox & Wilkes, 1994; M. N. Rothbard, *Egalitarianism as a Revolt Against Nature and Other Essays*, Kansas

2. Il pensiero

L'azione umana

Al centro dell'analisi rothbardiana[5] sta l'uomo e il suo agire in vista di scopi; la scienza che si occupa di questo campo è – secondo la terminologia misesiana – la prasseologia. L'economia non è che uno degli àmbiti di questa scienza *a priori* dell'azione umana. L'assunzione prasseologica fondamentale è che l'uomo agisce per passare da una condizione di minore a una condizione di maggiore soddisfazione. Le assunzioni della prasseologia, unite alle considerazioni economiche derivanti dalla legge dell'utilità marginale – il fecondo lascito di Carl Menger a tutte le scienze sociali – permettono a Rothbard di formulare una distinzione fondamentale tra azione violenta – omicidio, espropriazione, schiavitù – e scambio volontario – il mercato. L'implicazione più importante di questa distinzione è che mentre con la prima azione qualcuno guadagna a spese di qualcun altro, nel mercato entrambe le parti di uno scambio traggono beneficio e quindi, per definizione, non può esserci sfruttamento.

Sulla base di queste premesse, tutto il pensiero di Rothbard si interroga sul tipo di relazioni umane che derivano dalle azioni volontarie e dalle azioni violente. Il mercato e lo Stato sono i due poli attorno ai quali gravita l'edificio concettuale rothbardiano.

Self-ownership *e proprietà*

Protagonista dell'azione è l'uomo con i suoi diritti assoluti. Rothbard è un giusnaturalista che si muove nel solco della tradizione lockeiana. Egli prende le mosse dall'assioma dell'assoluto diritto di proprietà di ogni uomo, primo sul suo corpo, secondo sulle risorse naturali da lui trasformate col suo lavoro. Sono i due assiomi del diritto di *self-ownership*, il diritto di controllare il proprio corpo libero da interferenza coercitiva, e del diritto di *homestead*, cioè il diritto del primo occupante; da questi due assiomi deriva tutta la dottrina libertaria. Per gli uomini vale il principio del godimento del diritto di disporre liberamente del proprio corpo e dei propri talenti, inclinazioni, capacità. Per gli oggetti abbiamo bisogno di una teoria della giustizia nella proprietà: ci soccorre la

City, Sheed and Ward, 1973; M. N. Rothbard, *The Ethics of Liberty*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1982 (trad. it. *L'etica della libertà*, Macerata, Liberilibri, 1996).

[4] M. N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought* (Vol. I, *Economic Thought Before Adam Smith*; Vol. II, *Classical Economics*), Aldershot-Brookfiel, Edward Elgar, 1995.

[5] In italiano l'unico studio sul pensiero di Rothbard è quello di L. M. Bassani, *L'anarco-capitalismo di Murray Newton Rothbard*, introduzione a M. N. Rothbard, *L'etica della libertà*, cit., pp. XI-XLIII. Per un'esposizione divulgativa e piacevole delle idee di Rothbard cfr. W. Block, *Defending the Undefendable* (1976), San Francisco, Fox & Wilkes, 1991 (trad. it. *Difendere l'indifendibile*, Macerata, Liberilibri, 1993).

lockeiana appropriazione di ciò che si trasforma col proprio lavoro – inteso come estensione della propria personalità –, anche della terra. La proprietà, così come il lavoro, può essere data o scambiata col consenso di che ne ha diritto: è la giustificazione del libero contratto e dell'economia di libero mercato; il capitalismo è l'ordine delle cose umane che si basa su queste premesse. La libertà è una condizione in cui i diritti di *ownership* di una persona sul suo corpo e la sua legittima proprietà materiale non sono invasi, non subiscono aggressione; secondo questa visione, il crimine è essenzialmente aggressione contro la persona o le cose della persona.

Riprendendo una fondamentale osservazione di Ayn Rand – una scrittrice di origine russa attorno alla quale si riunì un cenacolo di giovani intellettuali sostenitori della libertà individuale e del libero mercato –, Rothbard afferma che "*non ci sono* diritti umani separabili dai diritti di proprietà"[6]. La dicotomia tra diritti umani e di proprietà è artificiale; i diritti di proprietà pertengono solo agli *umani*, il diritto umano alla vita richiede il diritto a mantenere ciò che si è prodotto per sostenere la vita; "non solo i diritti di proprietà sono anche diritti umani, ma nel senso più profondo non ci *sono* diritti se non diritti di proprietà. I *soli* diritti umani, in breve, sono diritti di proprietà (...). I diritti «umani» della persona che sono difesi nella pura società di mercato sono, in effetti, il *diritto di proprietà* di ogni uomo sul suo proprio essere, e da *questo* diritto di proprietà deriva il suo diritto ai beni materiali che egli ha prodotto"[7]. I diritti umani, quindi, devono essere assorbiti nei diritti di proprietà. Ovviamente, secondo Rothbard, non c'è bisogno dello Stato per definire o allocare i diritti di proprietà, bastano l'uso della ragione e i processi di mercato.

Il mercato

L'agire pone gli uomini in relazione; si presenta il problema di come le azioni degli uomini possano incontrarsi in modo reciprocamente compatibile. L'economia si concentra sullo studio del mercato perché qui è possibile osservare il fenomeno di un ordine che scaturisce da un insieme di azioni apparentemente *anarchico* e *non pianificato*. In effetti la concezione rothbardiana del mercato va ben oltre la mera analisi economica per inserirsi nella tradizione che concepisce la filosofia politica come risposta al problema del miglior ordine.

Il mercato è il luogo deputato all'incontro cooperativo e pacifico degli uomini per la reciproca soddisfazione dei bisogni; esso non è una struttura, un sistema, un'organizzazione, ma una rete di relazioni volontarie tra soggetti consenzienti;

[6] M. N. Rothbard, *For a New Liberty*, cit, p. 43; cfr. A. Rand, *The Virtue of Selfishness*, New York, Signet, 1964, pp. 106 e 110.

[7] M. N. Rothbard, *Power and Market*, cit., p. 238.

quando ci troviamo in presenza di relazioni non volontarie tra soggetti il cui consenso è stato estorto quello non è il mercato, ma, come vedremo, il campo del potere politico. Il mercato consiste di una serie di scambi volontari e pacifici tra coppie di individui in cui tutte le parti intervenienti vedono aumentata la propria utilità. Agli albori della modernità, il mercantilismo pensava che nelle relazioni di scambio il guadagno di uno fosse la perdita dell'altro; la scienza economica – nata soprattutto ad opera della riflessione degli illuministi scozzesi – ha mostrato esser questa una fallacia perché nel mercato tutte le parti hanno un beneficio.

Ordine, compatibilità delle azioni, soddisfacimento dei bisogni, incontro e riconoscimento reciproco con gli altri, collaborazione pacifica e produttiva: sono queste le caratteristiche del mercato per Rothbard e per tutta la Scuola austriaca che rifiuta la visione neo-classica dell'equilibrio e intende il mercato soprattutto come procedura dinamica di scoperta e innovazione.

L'assioma di non-aggressione

Alla centralità dei diritti naturali dell'uomo nella filosofia politica rothbardiana, si affianca in un binomio inscindibile l'assioma – anche questo di derivazione randiana – di non-aggressione: "nessun uomo o gruppo di uomini può aggredire la persona o la proprietà di alcun altro. (...) ognuno ha l'assoluto diritto di essere «libero» dall'aggressione"[8]. Il rifiuto totale ed assoluto dell'*inizio* dell'uso della forza fisica colloca saldamente il libertarismo nel movimento di difesa delle libertà civili e di depenalizzazione di ciò che gli americani chiamano *victimless crimes*, ovvero attività come la prostituzione, la pornografia, la droga, il ricatto, l'usura, che non implicano in sé il ricorso all'aggressione. Inizio dell'uso della forza fisica, s'è detto, perché i libertari non sono pacifisti assoluti ma ammettono come legittimo l'uso della forza in risposta a un'aggressione: l'uomo pacifico aggredito nella sua persona o nella sua proprietà ha il pieno diritto di ricorrere a sua volta alla forza per difendere i suoi diritti. Il bisogno di difendere i propri diritti dall'aggressione, mediato dalla divisione del lavoro, fa nascere sul mercato il servizio di protezione.

La protezione privata

La sfida fondamentale per l'anarco-capitalismo è dimostrare come il servizio di sicurezza contro l'aggressione – il tipico servizio considerato necessario appannaggio dello Stato – possa esser fornito da operatori privati. Sul libero mercato, la difesa sarebbe fornita da ditte, competitive e non coercitive, che guadagnerebbero in base a scambi volontari senza arrogarsi un monopolio obbligatorio. I servizi sarebbero venduti in forma di sottoscrizione in anticipo di

[8] M. N. Rothbard, *For a New Liberty*, cit., p. 23.

una polizza con pagamento di premi, e forniti su richiesta; senza monopolio territoriale, emergerebbero competitori (compagnie di assicurazione) per conquistarsi i consumatori attraverso una reputazione di efficienza e probità. La soluzione libertaria – sostenuta già nel secolo scorso dall'economista Gustave de Molinari[9] – è la competizione tra agenzie private di difesa liberamente sottoscritte: "se il governo permettesse libera competizione nel servizio di difesa, subito non ci sarebbe più un governo centrale sul territorio. Le agenzie di difesa, di polizia e giudiziarie, competerebbero l'una con l'altra nella stessa maniera non coercitiva come i produttori di ogni altro servizio sul mercato. I prezzi sarebbero più bassi, il servizio più efficiente. E, per la prima e sola volta, il sistema di difesa sarebbe *neutrale* in relazione al mercato. *Sarebbe neutrale perché sarebbe una parte del mercato stesso!* Il servizio di difesa sarebbe alla fine reso completamente mercantile"[10].

Nella argomentazione rothbardiana, il servizio della sicurezza – a differenza della posizione del filosofo libertario Robert Nozick, sostenitore dello Stato minimo[11] – non sbocca necessariamente in un monopolio. La posizione di Rothbard in merito alla mancanza di un monopolio naturale nel servizio di protezione non è che l'estensione a un caso particolare di un principio generale: nell'opera teorica *Man, Economy, and State*, marcando un'importante differenza dal maestro Mises, egli compie un'analisi del monopolio giungendo alla conclusione che sul mercato libero da interferenze governative non possono prodursi monopoli e che questi non sono altro che la conseguenza di un'intrusione governativa per mezzo di restrizioni alla concorrenza[12]. Forte di questa conclusione, Rothbard estende la sua analisi al servizio di protezione, non considerandolo qualitativamente diverso da qualunque altro servizio fornito per soddisfare un bisogno umano. La contrapposizione tra concorrenza e monopolio ben si applica anche in questo campo: la competizione tra agenzie private che forniscono protezione permette di soddisfare meglio i bisogni dei consumatori e a un prezzo più basso che nel caso del monopolio governativo. Il sistema delle polizie private è ovviamente integrato da un sistema giudiziario – parimenti privato e concorrenziale – chiamato a dirimere le controversie e a

[9] Cfr. G. de Molinari, *De la production de la sécurité*, «Journal des Économistes», Février 1849, pp. 277-290 (trad. it. *Sulla produzione della sicurezza*, in *Contro lo statalismo. Bastiat, de Molinari*, a cura di C. Lottieri, Macerata, Liberilibri, 1994.

[10] M. N. Rothbard, *Power and Market*, cit., p. 166.

[11] Cfr. R. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, New York, Basic Books, 1974 (trad. it. *Anarchia Stato e utopia. I fondamenti filosofici dello "Stato minimo"*, Firenze, Le Monnier, 1981), che afferma il carattere di monopolio virtuale del servizio di protezione, negando la teoria rothbardiana di una concorrenza tra agenzie di protezione su un medesimo territorio.

[12] Cfr. M. N. Rothbard, *Man, Economy, and State*, cit, cap. 10.

stabilire i risarcimenti per gli individui i cui diritti sono stati violati e le punizioni per gli aggressori. La costituzione o *rule of law* ci sarebbero ancora perché le agenzie giudiziarie dovrebbero essere guidate da un codice legale di base per poter distinguere tra difesa e invasione; non riuscire a stabilire questo codice sarebbe la fine del libero mercato. Ma il codice legale libertario non avrebbe bisogno di esser decretato d'autorità dal legislatore statale; riprendendo le acute analisi del giurista italiano Bruno Leoni[13], Rothbard richiama la legge dei mercanti, quella dei naviganti, e la *common law* anglo-sassone come esempi di codici legali *scoperti* razionalmente da operatori specializzati non dotati di alcun potere coercitivo derivante dal governo, e funzionanti in base al costume e alle consuetudini. Garanzie assolute di funzionamento del sistema non esistono, ma il peggio che potrebbe accadere in conseguenza del cattivo funzionamento di una società libertaria senza Stato sarebbe che si ristabilisse lo Stato stesso; parafrasando Marx, Rothbard conclude che battendo la via della libertà non avremmo nulla da perdere e avremmo tutto da guadagnare[14].

Il capitalismo, il mercato, le libere relazioni di individui che agiscono tramite accordi volontari esauriscono il problema della pacifica e produttiva convivenza degli uomini senza lasciare spazio alcuno alle relazioni di comando e obbedienza proprie dello Stato.

Non c'è quindi bisogno di un'ultima istanza per le decisioni, come non ce n'è bisogno tra cittadini di diversi stati che riescono a risolvere eventuali dispute senza un governo unico sopra di loro. Chi crede il contrario dovrebbe sostenere il governo unico mondiale; ma se un governo unico non è necessario, perché esistono stati separati? Rothbard mette il dito nella piaga: se lo Stato è il pacificatore delle relazioni tra gli uomini, perché gli stati fanno la guerra tra loro? Se lo Stato è il passo necessario per uscire da una situazione di indesiderabile anarchia, perché l'anarchia regna a livello inter-statale? La logica dello Stato mette in pericolo le categorie concettuali su cui si fonda lo Stato stesso. Un individualismo radicale e conseguente consente a Rothbard di guardare con distacco il labirinto in cui si perde il paradigma statalistico. Se esiste il diritto di secessione, allora si arriva alla secessione di ogni individuo dal governo, la società libera dove la difesa, come tutti i servizi, è fornita dal mercato e dove lo Stato invasivo ha cessato di esistere.

L'analisi economica dell'intervento: tassazione e monopolio

La prasseologia non si sottrae all'analisi dei casi di azione in cui entra la violenza. Rothbard conduce una spietata analisi dell'intevento governativo nelle

[13] Cfr. B. Leoni, *Freedom and the Law* (1961), expanded third edition, Indianapolis, Liberty Fund, 1991 (trad. it. *La libertà e la legge*, Macerata, Liberilibri, 1995).

[14] Cfr. M. N. Rothbard, *Power and Market*, cit., p. 8; M. N. Rothbard, *For a New Liberty*, cit., p. 237.

cose economiche, intervento ricondotto all'azione violenta. Intervento è generalmente parlando, inizio dell'uso della forza fisica aggressiva; con l'intervento un gruppo di uomini guadagna a spese di un altro gruppo.

Rothbard forgia originali categorie di analisi per comprendere gli effetti economici dell'intervento dello Stato: egli distingue tra intervento binario in cui l'invasore costringe un soggetto a uno scambio o a un dono unilaterale di un bene o servizio, e intervento triangolare in cui l'invasore costringe o proibisce uno scambio tra una coppia di soggetti. Tutti i tipi di intervento sono specie di relazione egemonica, la relazione di comando e obbedienza: quello binario tra invasore e soggetto, quello triangolare tra invasore e almeno due soggetti. Gli interventi binario e triangolare sono tipi di relazione che comportano lo scambio di beni o servizi, la prima tra due persone includenti l'invasore (l'invasore e il soggetto), la seconda tra due persone non includenti l'invasore (una coppia di soggetti che scambiano); nel primo caso ha luogo uno scambio che altrimenti non sarebbe mai avvenuto, nel secondo si influisce su uno scambio che avverrebbe altrimenti a condizioni diverse. Focalizzando la sua attenzione sull'intervento dello Stato nell'economia, Rothbard considera come casi di intervento binario il bilancio del governo, la tassazione, le spese del governo, l'inflazione; come casi di intervento triangolare il controllo del prezzo e il controllo del prodotto, in cui fa rientrare anche l'analisi del monopolio, il problema economico sul quale egli più si distacca dal maestro von Mises.

L'attenzione di Rothbard si concentra soprattutto sul tipo di intervento governativo che nelle società contemporanee maggiormente interferisce con la libertà degli individui: la tassazione. Il governo ha solo tre fonti di arricchimento: la tassazione, l'inflazione – che sono prasseologicamente la stessa cosa di furto e falsificazione –, e il prestito dal pubblico. In effetti, con la tassazione lo Stato crea una divisione in caste, quella dei pagatori netti di tasse e quella dei percettori netti di tasse, perché necessariamente ci sarà chi pagherà più tasse di quanti servizi riceverà, e chi riceverà più servizi di quante tasse pagherà, un'intuizione già presente in John C. Calhoun, uno scrittore politico americano della prima metà dell'Ottocento. Lungi dallo smussare le asperità del conflitto sociale, l'azione fiscale dello Stato è la prima causa di questo conflitto. Se gravati dalla tassazione sono i pagatori netti, beneficiari della tassazione sono i politici e i burocrati – i dominatori a tempo pieno – e chi riceve sussidi dal governo – i dominatori a tempo parziale. Lo Stato realizza attraverso la tassazione l'alleanza tra questi due tipi di dominatori a spese dei contribuenti netti.

Due sono gli effetti principali della tassazione: in primo luogo, essa distorce l'allocazione delle risorse nella società, e i consumatori soddisfano meno efficientemente i loro bisogni (non esiste una tassa neutrale al mercato); in secondo luogo, essa separa artificialmente la distribuzione della ricchezza dalla sua produzione, la premessa di tutte le teorie socialiste e welfariste; Rothbard

affronta le argomentazioni redistribuzionistiche alla radice: "*non c'è* alcun «problema di distribuzione» nel libero mercato. Di fatto, non c'è affatto «distribuzione». (...) Non c'è alcun processo distributivo separato dalla produzione e dallo scambio del mercato; quindi, lo stesso concetto di «distribuzione» come qualcosa di separato diventa vuoto di significato"[15]. Solo l'intervento del governo crea il problema della distribuzione, distribuendo la ricchezza agli sfruttatori – politici, burocrati, assistiti – a spese degli sfruttati – i contribuenti netti.

La distorsione introdotta dalla tassazione – dimostrato che, contrariamente a molte analisi di scienza delle finanze e di economia pubblica, non esiste la tassa neutrale – si misura comparando il livello di tassazione e la spesa del governo con il livello del reddito e della ricchezza privata, non considerando il tipo di tasse, ma l'ammontare totale. La pressione tributaria e l'incidenza della spesa pubblica ci danno il peso delle catene con cui l'apparato coercitivo dello Stato opprime lo slancio della libera iniziativa degli uomini che agiscono e rischiano sul mercato.

Sull'analisi rothbardiana del monopolio si è già detto qualcosa a proposito della protezione privata, il servizio che normalmente viene considerato un monopolio naturale. Il monopolio è ricondotto a un caso di intervento triangolare; questo intervento può essere un controllo dei prezzi, che ha a che fare con i termini dello scambio, o un controllo del prodotto, che ha a che fare con la natura del prodotto – prendendo allora forma di proibizione – o con la natura del produttore – e da qui nasce il monopolio. Rothbard indaga in profondità sulle cause che conducono alla nascita dei monopolî e sui metodi con cui il governo può garantire privilegi di monopolio; la sua analisi è molto originale e prende in considerazione come metodi governativi per la concessione di monopolî un tipo di legislazione solitamente ritenuta a vantaggio dei lavoratori. Accanto a provvedimenti espliciti – cartelli obbligatori e quote di produzione (cartelli virtuali), brevetti, licenze, imposizione di *standards* di qualità, tariffe doganali, restrizioni all'immigrazione – sta la legislazione sociale – leggi sul lavoro infantile, leggi sui minimi salariali, sugli orari massimi, leggi sul potere contrattuale dei sindacati, sussidi di disoccupazione – che, concepita per la tutela dei lavoratori, si rivela distorsione pervertitrice del processo di mercato e causa diretta di privilegi monopolistici. La corrosiva critica rothbardiana distrugge anche il mito delle leggi antitrust, che si rivelano un'impaccio alla libera concorrenza sul mercato[16].

Rothbard distrugge con spietata coerenza tutte le ragioni addotte dagli economisti contemporanei – Paul Samuelson e John Kenneth Galbraith, per

[15] M. N. Rothbard, *Power and Market*, cit., p. 87.

[16] Per l'analisi rothbardiana delle cause del monopolio cfr. *Power and Market*, cit., pp. 37-80.

citare i più importanti – allo scopo di giustificare l'azione dello Stato nel campo economico, dai monopoli ai beni pubblici, dalle esternalità al problema del *free rider*.

Le conclusioni politiche seguono conseguentemente: per lo Stato o il governo non c'è spazio alcuno nella società libera. L'anarco-capitalismo di Rothbard è la rigorosa conseguenza di una teoria dell'azione umana che muove dal primato assoluto dei diritti degli individui.

Il nostro nemico, lo Stato*: critica della democrazia*

Il principale aggressore contro i diritti dell'uomo è lo Stato: gli esempi più drammatici di questa aggressione sono la *guerra*, una forma di omicidio di massa che lede il diritto alla vita, la *coscrizione*, una forma di schiavitù che lede il diritto alla libera disposizione del proprio corpo, la *tassazione*, una forma di furto che viola il diritto di proprietà privata e di dispozione dei frutti del proprio lavoro e di ciò che si è acquistato attraverso libero consenso degli altri.

Affermato il carattere del mercato come processo produttivo di cooperazione pacifica tra gli uomini, Rothbard demolisce tutti i luoghi comuni sul mercato, visto come il luogo del *potere economico*; da parte di molti oppositori, si sostiene l'esistenza in esso di un potere coercitivo privato, ma la coercizione è propriamente solo l'uso della violenza. Nella società libera il *potere economico* è il diritto di fare o non fare uno scambio e non comporta violenza; usare quindi la violenza per difendersi dal *potere economico* è un non senso. Secondo i libertari ci si deve difendere dal potere politico, e non si può parlare del mercato in termini di potere politico. L'analisi rothbardiana della differenza tra mercato e Stato poggia su una fondamentale distinzione, quella tra *potere sulla natura* e *potere sull'uomo*. Il potere sulla natura è quello su cui è costruita la civiltà e che incrementa il livello di vita: la capacità di controllare l'ambiente allo scopo di soddisfare i bisogni. Il potere sugli uomini non incrementa il livello di vita: è l'uso della forza per constringere gli altri a soddisfare i nostri deisideri; dove esiste potere sugli uomini alcuni sono i potenti, altri gli oggetti del potere. Per vivere l'uomo deve conquistare la natura, trasformare la terra per soddisfare i suoi bisogni, produrre per mantenersi in vita; il potere sull'uomo è invece parassitario, grazie ad esso i conquistatori della natura sono soggetti ai conquistatori di uomini. Rothbard si riconosce debitore verso il grande libertario antistatalista Albert Jay Nock, di cui fa propria la distinzione tra *potere sociale* e *potere statale*, portandola alle sue rigorose conseguenze: "La dottrina libertaria, quindi, sostiene la massimizzazione del *potere* dell'uomo *sulla natura* e l'eliminazione del *potere dell'uomo sull'uomo*"[17].

[17] M. N. Rothbard, *Power and Market*, cit., p. 233; cfr. anche A. J. Nock, *Our Enemy, the State* (1935), San Francisco, Fox & Wilkes, 1992 (trad. it. *Il nostro Nemico, lo Stato*, Macerata, Liberilibri, 1994) e la distinzione tra potere sociale (la conquista della natura) e potere statale (il potere politico, l'uso dei mezzi politici contro i mezzi economici; il potere dell'uomo sull'uomo, la violenza coercitiva di un gruppo sull'altro): il secondo si nutre del primo.

Come abbiamo visto illustrando la differenza sostanziale tra le libere relazioni di mercato e la violenza dell'intervento del governo, solo lo Stato acquisisce risorse attraverso la coercizione. Il fatto che gli stati in cui viviamo in occidente siano democrazie non cambia le cose: "la maggioranza non è la società, non è ciascuno. La coercizione della maggioranza sulla minoranza è sempre coercizione"[18]. A. Downs, J. Buchanan, G. Tollock – la scuola della *Public Choice* – hanno impiegato l'analisi economica per studiare l'azione del governo e della democrazia, ma il loro errore è di considerare il governo come un altro strumento di azione sociale simile al mercato, mentre governo e mercato sono diametralmente opposti, il primo comportando violenza, aggressione e sfruttamento, il secondo essendo armonioso, pacifico e mutualmente benefico per tutti. La democrazia è preda di contraddizioni laceranti, non ultimo quello del *che fare* se la maggioranza vuole la dittatura; il caso dell'Algeria è emblematico: una maggioranza di integralisti islamici che aveva vinto le elezioni è costretta all'opposizione da un governo sconfitto dalle urne ma sostenuto dagli stati occidentali; il terrorismo che insanguina il paese è il prezzo pagato per salvare un'idea tutta particolare di democrazia. Ciò dimostra l'*impasse* in cui la democrazia può trovarsi alla prova dei fatti. Rothbard critica sia la teoria classica, secondo la quale la democrazia è la volontà del popolo, sia la teoria moderna, secondo la quale la democrazia è la scelta dei governanti. In sostanza egli compie un'ardita critica della democrazia stessa e della definizione empirica più corrente, quella secondo la quale essa è il modo per cambiare pacificamente il governo (*ballots for bullets*, come dicono gli americani, ovvero voti al posto di pallottole), in quanto anche la disobbedienza civile soddisfa la definizione. Da un punto di vista libertario, la democrazia non è un valore in sé ma un metodo per altri fini desiderati; per i libertari essa può essere un mezzo per proteggere la gente dal governo o per promuovere la libertà individuale.

3. Nazioni per consenso

Libertari e liberali classici

Paradossalmente, il testo qui presentato al pubblico italiano si riferisce a un tema solitamente trascurato dai libertari, quello della nazione. Come Rothbard nota al principio, l'individuo e lo Stato sono i due concetti che tendono ad

[18] M. N. Rothbard, *Power and Market*, cit., p. 17. Per un approccio critico alla democrazia non da un punto di vista anarchico ma minarchico cfr. Nozick, *Anarchy, State, and Utopia*, cit., pp. 280-292 (trad. it. pp. 297-310).

assorbire tutta l'attenzione dei libertari; ma la vitalità del pensiero libertario, e liberale in genere, si dimostra nella capacità di affrontare con strumenti concettuali affilati e con originalità di analisi anche il problema della nazione.

Lo scritto – un ampliamento di un *paper* presentato al *meeting* regionale di Rio de Janeiro della Mont Pèlerin Society nel settembre 1993, e pubblicato sul rothbardiano *Journal of Libertarian Studies* nell'autunno 1994 – è indirizzato tanto ai libertari che ai liberali classici. Qualche precisazione terminologica sul quadro politico americano non è inopportuna; anche in casa nostra, infatti, si è affermata la moda di indicare come *liberal* la posizione dei progressisti di sinistra. In anni ormai lontani, in America l'etichetta di liberali, meglio di *liberals*, fu catturata dalla posizione politica di chi vedeva la Grande depressione del 1929 come la conseguenza più diretta dei fallimenti del mercato e indicava come soluzione un massiccio intervento regolativo del governo negli affari economici. "Oggi – si lamentava Mises nel 1944 – coloro che si definiscono liberali sostengono programmi interamente opposti ai princìpi e alle dottrine del vecchio liberalismo"[19]. La conseguenza più duratura dell'affermarsi di un liberalismo di nuovo tipo fu quella dell'espropriazione lessicale, del furto semantico: nella cultura anglo-americana *liberal* non significa più liberale ma indica il fautore dell'intervento dello Stato nell'economia; questo vale soprattutto per i "*liberals* americani, i quali sono chiaramente i socialisti di un paese senza socialismo"[20]. Ciò fa sì che nello spettro politico-partitico americano i democratici siano i *liberals* e i repubblicani i *conservatives*. Ecco allora la necessità per gli *ex liberali* di trovarsi un nuovo nome. Purtroppo per noi, nella nostra lingua esiste la parola *liberista*, generatrice di confusione; il *liberismo* infatti, che vorrebbe identificare la posizione dei liberali non *liberal*, è un colossale equivoco presente solo in italiano; ma nel paese del socialismo liberale, del liberalsocialismo e del liberal-comunismo la questione del liberismo è una quisquilia. Per gli americani si è ricorsi alle definizioni di *liberali classici* e, più recentemente di *libertarians*; le due etichette sono impiegate come sinonimi dai *liberals* mentre esse designano specie diverse di un genere comune. I liberali classici sono coloro che accompagnano, a una vigorosa difesa dell'economia di mercato, una atteggiamento di acquiescenza nei confronti dello Stato, visto come un male necessario da ridurre ma non da sopprimere; la gamma di sfumature è praticamente infinita, poiché si tratta di vedere di volta in volta quali vengono considerati i compiti insopprimibili dello Stato. I *libertarians* sono i teorici

[19] L. von Mises, *Omnipotent Government. The Rise of the Total State and Total War*, New Haven, Yale University Press, 1944, pp. 11 (trad. it. *Lo Stato onnipotente. La nascita dello stato totale e della guerra totale*, Milano, Rusconi, 1995, p. 13).

[20] G. Sartori, *Democrazia. Cosa è*, Milano, Rizzoli, 1993, p. 206.

dell'anarco-capitalismo radicale, ovvero coloro che propugnano la completa estinzione dello Stato e l'estensione massima delle libere relazioni di mercato[21]. Curioso come tutto ciò si rifletta nella ricezione italiana; nella traduzione di un libro inglese mirante a indagare i rapporti tra queste due declinazioni del liberalismo contemporaneo, i *libertarians* sono stati presentati come *libertariani* onde evitare confusione con i libertari dell'anarchismo collettivista[22]; fortunatamente, grazie ai contributi di Luigi Marco Bassani, si comincia a fare una certa chiarezza in questo campo di studi dando ai libertari americani quello che spetta loro, ovvero un posto di rilievo nella tradizione che combatte per la causa della libertà[23]. Strano destino quello dei sostenitori della libertà: dopo esser stati sfrattati da casa loro non trovano più pace e si arrabattano alla ricerca di un rifugio che appare sempre precario.

Rothbard si rivolge indistintamente alle due grandi declinazioni dell'autentico liberalismo per esortarle a un ripensamento radicale delle *categorie del politico*. L'implosione dell'impero sovietico ha, d'un sol colpo, reso obsoleta gran parte della letteratura politica ed economica, compresa quella liberale; molti liberali, infatti, a muro di Berlino ancora in piedi, avevano adottato un atteggiamento difensivo al cospetto del *fatto* dell'esistenza di paesi socialisti a economia centrale pianificata. La semplice constatazione di questo *fatto* conduceva all'indebita inferenza *teorica* che socialismo e liberalismo fossero due opzioni offerte agli uomini su un piede di parità. Il collasso del comunismo – teoricamente analizzato da von Mises già negli anni Venti[24] – ha spazzato via quella illusione collocando al centro della scena l'unica teoria politica in grado di comprendere il mondo contemporaneo.

[21] Per un'esposizione delle idee libertarie cfr. J. Hospers, *Libertarianism*, Los Angeles, Nash, 1971; D. Bergland, *Libertarianism in One Lesson*, Sixth edition, Costa Mesa, Orpheus, 1993. La letteratura su questa corrente di idee è esigua: cfr. H. Arvon, *Les libertariens américains. De l'anarchisme individualiste à l'anarcho-capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983; P. Lemieux, *Du libéralisme à l'anarcho-capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1983; P. Lemieux, *L'anarcho-capitalisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1988.

[22] Cfr. N. P. Barry, *On Classical Liberalism and Libertarianism*, London, Macmillan, 1986 (trad. it. *Del liberalismo classico e del libertarianismo*, Roma, ELIDIR, 1993). Per affrontare questioni di confine si consiglia N. Ashford - S. Davies (eds), *A Dictionary of Conservative and Libertarian Thought*, London - New York, Routledge, 1991.

[23] Cfr. L. M. Bassani, *Albert Jay Nock e i libertari americani: i "fedeli attardati della grande tradizione"*, introduzione a A.J. Nock, *Il nostro Nemico, lo Stato* cit., pp. IX-XXXIX; L. M. Bassani, *Thomas Jefferson: alle radici del radicalismo democratico e libertario americano*, introduzione a L. M. Bassani (a cura di),*Contro lo Stato nazionale. Federalismo e democrazia in Thomas Jefferson*, Bologna, Il Fenicottero, 1995, pp. 15-56.

[24] Cfr. L. von Mises, *Die Gemeinwirtschaft: Untersuchungen über den Sozialismus*, Jena, 1922; trad. inglese *Socialism. An Economic and Sociological Analysis* (1936), Indianapolis, Liberty *Classics*, 1981 (trad. it. *Socialismo. Analisi economica e sociologica*, Milano, Rusconi, 1990).

Il modello anarco-capitalistico

Le considerazioni svolte sopra vorrebbero avere la funzione di aiutare il lettore a padroneggiare l'originale dispositivo concettuale rothbardiano. Nel modello anarco-capitalistico di nazioni per consenso assume rilevanza fondamentale la dicotomia pubblico-privato; tutto quello che è stato scritto sopra a proposito della distinzione tra il mercato come àmbito dello scambio volontario in cui ogni bisogno umano può esser soddisfatto, e lo Stato come luogo della relazione egemonica di comando-obbedienza, dovrebbe tornare utile in sede di lettura di *Nazioni per consenso*. Il confronto tra pubblico e privato non è condotto solamente in termini di efficienza – Rothbard non è un utilitarista come Mises – anche se considerazioni di utilità conducono in ogni caso a preferire il privato: abbiamo mezzi efficaci per risolvere i problemi del privato, i mezzi per risolvere i problemi pubblici lasciano più a desiderare, non ultimo la guerra, il più tipico mezzo di risoluzione dei contrasti tra stati. Non si deve dimenticare che il libertarismo americano si fece movimento autonomo staccandosi dall'associazione *The Young Americans for Freedom*, al congresso di Saint Louis dell'agosto 1969, quando la minoranza del *Libertarian Caucus* rifiutò di sostenere la guerra del Vietnam; a fine anno naque la *Society for Individual Liberty*, nel 1971 il Libertarian Party di cui *For a New Liberty* di Rothbard fu il manifesto.

Per la soluzione dei problemi privati emerge la centralità dei diritti di proprietà, estensione del diritto di ogni uomo a disporre del proprio corpo e delle proprie capacità. L'individualismo proprietario dell'autore serve proprio a marcare la differenza qualitativa delle questioni private dalle questioni politiche, fondate su categorie problematiche come sovranità, territorio, obbligazione politica, cittadinanza. I diritti di proprietà sono il solido terreno su cui si eleva il modello anarco-capitalistico.

Partendo dalla superiore moralità del privato e dall'immoralità e inefficienza palese del pubblico, Rothbard propone il modello concettuale puro di un mondo interamente privatizzato, ovvero fondato sui diritti individuali di proprietà; la via per giungere a questo stato di cose è una pratica estrema della secessione correttamente intesa come diritto dell'individuo. Gli stati nazionali vanno – come reca la seconda parte del titolo – *scomposti* o *decomposti* in autentiche nazioni per consenso. Una considerazione lessicale: il verbo inglese *to decompose* può esser reso nella nostra lingua sia come *scomporre* che come *decomporre*; nel caso presente, "scomporre lo Stato nazionale" sarebbe la lezione più corretta, ma tale è la puzza di cadavere che emana questa carcassa insepolta che la resa con *decomporre* appare più adeguata. Contro l'avviso comune che vede nella proliferazione delle nazioni e nella polverizzazione della

carta politica del pianeta un fatto negativo, l'autore sottolinea gli aspetti positivi di una scenario siffatto, come la difficoltà di coltivare l'illusione autarchica e di suscitare odii o paure. Anche i problemi dell'immigrazione, dell'omogeneità o eterogeneità etnica, culturale e dei valori sono analizzati da questo punto di vista originale e coerente. Chiude lo scritto un paragrafo dedicato ai diritti di cittadinanza e di voto destinato a suscitare reazioni scandalizzate; in sostanza Rothbard afferma la mancanza di importanza, per il modello anarco-capitalistico puro, del diritto di voto e invoca un cambiamento nella nostra cultura politica che considera la democrazia come il bene supremo.

Il modello e la storia

In sede di lettura non sfuggirà come Rothbard si riferisca alle grandi potenze europee come esempio di stati nazionali fondati sulla conquista di una nazionalità sulle altre; Gran Bretagna, Spagna, Francia, Russia-Unione Sovietica rientrano nel caso di affermazione violenta di un gruppo etnico sugli altri. Lo Stato moderno emerge vincendo una duplice sfida: una interna contro l'organizzazione feudale della società, una esterna contro le istanze universalistiche delle due grandi istituzioni medievali, la Chiesa e l'Impero, contro cui viene forgiato il concetto di sovranità (*superiorem non recognoscens*); il re abbandona il suo *status* di *primus inter pares* e di vicario del papa o dell'imperatore e lo Stato moderno emerge nella sua configurazione di Stato monarchico – la forma repubblicana sopravvive nei piccoli stati come la Svizzera, Venezia, Genova, San Marino, le Province Unite – assoluto confessionale. Conquiste militari, accordi tra potenti, vicende dinastiche, intrighi di corte, disposizioni di territori come domini personali, sono alla base della formazione degli stati moderni.

Lo Stato moderno è nato come Stato unitario basato sul concetto di confine; esso emerge dalla guerra feudale come mezzo per guerre ancora più estese. Basta scorrere un qualunque manuale di storia moderna per rendersi conto di come gli ultimi quattro secoli sono una *escalation* bellica senza precedenti nelle vicende non certo pacifiche dell'umanità. Quel che colpisce è che lo Stato bellicoso emerso secondo le due dinamiche sopra accennate non riesce a garantire un progresso pacifico neanche all'interno dei suoi confini; la Francia, il prototipo dell'organizzazione moderna dello Stato, è insanguinata dalle guerre di religione nel XVI secolo, dalla Fronda alla metà del secolo seguente, dalla guerra in Vandea durante la Rivoluzione, dalla repressione della Comune di Parigi nel secolo scorso, quattro autentiche guerre civili, guerre franco-francesi costate centinaia di migliaia di morti: per trecento anni di storia di uno Stato non c'è male! Qualcuno si sente di affermare che se non ci fosse stato lo Stato unitario francese le cose sarebbero andate anche peggio? Se a questo conto già salato aggiungiamo i morti nelle guerre esterne dello Stato francese, da Luigi XIV attraverso Napoleone I e III, alla prima e seconda guerra mondiale,

diventa difficile affermare che i francesi hanno vissuto pacificamente al riparo del loro Stato in questi ultimi quattrocento anni.

All'instabilità interna e alla bellicosità esterna va ovviamente aggiunta la tendenza colonialistica dello Stato moderno, votato all'esportazione del proprio modello in tutto il globo, presso popolazioni che avevano tutto il diritto a restarsene tranquille in casa propria. Per provare la vocazione colonialistica di questo modello di organizzazione politica basta vedere cosa accade ai due paesi che giungono più tardi a dotarsi di una configurazione statale unitaria centralizzata. L'Italia unificata e la Germania unificata non tardano molto a lanciarsi nell'avventura del colonialismo, attendono appena il tramonto della generazione che aveva conseguito l'unità e che come classe dirigente del Regno di Sardegna e del Regno di Prussia non aveva avertito la necessità di conquistare posti al sole per i propri piccoli stati.

Nel mondo contemporaneo sono in corso due dinamiche, una innescata dalla disintegrazione del mondo comunista – dalla dissoluzione della Jugoslavia al crollo dell'impero sovietico alla secessione della Slovacchia –, una di più lunga data rintracciabile nel processo di unione europea; entrambe le dinamiche partono dalla costatazione del fallimento dello Stato nazionale o a dominio di una nazionalità sulle altre. La prima dinamica scende verso il basso, verso il piccolo, la seconda sale verso l'alto, verso il grande; la secessione, il federalismo vanno verso l'individuo, mentre l'accentramento sale verso dimensioni meno controllabili del potere. Il modello di Rothbard prefigura un mondo secondo la prima dinamica.

Renan, Mises, Rothbard

Esiste una continuità d'ispirazione tra il saggio di Ernest Renan, *Qu'est-ce qu'une nation?*, qui accanto introdotto da Carlo Lottieri, e lo scritto di Rothbard. Il maestro di Rothbard, Ludwig von Mises, dedica alcune pagine alla famosa conferenza di Renan nell'opera *Omnipotent Government*, diretta all'analisi della crisi del liberalismo e della sua sostituzione con lo statalismo nel mondo moderno; il maggior pregio del saggio del pensatore francese, di suo non interamente iscrivibile nella tradizione liberale, è quello di aver ricondotto il principio di nazionalità, sovente soggetto a interpretazioni oggettivistiche o naturalistiche basate sulla razza, la lingua, la religione, gli interessi economici, la geografia, al principio liberale di auto-determinazione fondato sulla volontà degli uomini di cooperare: "Il diritto all'auto-determinazione, al quale Renan pensa, non è un diritto di gruppi linguistici ma di singoli uomini. Esso deriva dai diritti dell'uomo"[25]. Mises considera quella di Renan una mezza soluzione in quanto il pensatore francese rifiuta un'applicazione eccessiva del principio di

[25] L. von Mises, *Omnipotent Government*, cit., p. 118 (trad. it. p. 130).

auto-determinazione attraverso la secessione fino allo sbriciolamento delle vecchie nazioni. Dal suo punto di vista di liberale classico, Mises spinge lo sguardo fino a contemplare "un ordine mondiale in cui il liberalismo sia sovrano. (...) Le frontiere sono tracciate sulle mappe ma esse non impediscono le migrazioni di uomini e il traffico delle merci. (...) In un mondo tale non fa alcuna differenza dove sono tracciate le frontiere di un paese. (...) In un tale mondo la gente di ogni città e distretto potrebbe decidere con un plebiscito a quale Stato essa vuole appartenere. Non ci sarebbero più guerre perché non ci sarebbe più alcun incentivo all'aggressione. La guerra non pagherebbe"[26].

Rothbard spinge il suo sguardo libertario oltre gli orizzonti del maestro, fino a concepire un mondo in cui le frontiere non hanno più il significato politico loro attribuito dallo Stato, e il consenso degli individui, come già aveva visto Renan, diventa l'unico metro di giudizio per la legittimità delle appartenenze. In effetti Rothbard porta alle estreme conseguenze il principio liberale di auto-determinazione, conseguenze di fronte alle quali Renan aveva esitato; e porta alle estreme conseguenze il principio libertario di dissoluzione dello Stato, conseguenze di fronte alle quali Mises aveva opposto il suo rifiuto.

Il mito dell'unità nazionale

Certo, questo scritto sconcerterà non poco quelle forze politiche fino a poco tempo fa *internazionalistiche* e che ora hanno appeno scoperto l'importanza dell'unità nazionale; come tutti i neofiti, d'altronde, essi sono portati a un'accettazione acritica della nuova scoperta. È un'ironia della storia che la storiografia di sinistra, che ha sempre denunciato la piemontesizzazione dell'Italia, l'imposizione di un modello di Stato centralistico esemplato sul sistema prefettizio napoleonico, si trovi oggi a difendere l'unità sacra e inviolabile di questo stesso Stato. Del resto l'ironia della storia da noi è di casa, se è vero, come è vero, che uno Stato costruito contro la Chiesa ha finito per essere egemonizzato per un cinquantennio dal partito che alla Chiesa si richiamava direttamente, e se è vero, come è vero, che oggi la stessa Chiesa si trova a prender le parti dello Stato che ha portato alla sua distruzione come Stato di una certa rilevanza. Sarebbe interessante anche indagare perché la stessa Chiesa abbia accolto con gioia i processi secessionistici della Slovenia e della Croazia dalla Jugoslavia ma guardi con accorata preoccupazione le proposte secessionistiche di casa nostra: la fede cattolica delle due neonate nazioni e la meridionalizzazione della gerarchia ecclesiastica italiana sarebbero risposte *politiche* forse accolte con fastidio.

La difesa dell'unità dello Stato-nazione è l'ultima e più conseguente incarnazione del giacobinismo politico, il modello di conduzione dello Stato

[26] L. von Mises, *Omnipotent Government*, cit., p. 119 (trad. it. pp. 131-132).

largamente dominante nella cultura europea, occidentale e orientale senza distinzione, se è vero che Lenin è nipote di Robespierre. La repubblica, una e indivisibile, fa parte di quel bagaglio culturale che ha consentito ai giacobini di mandare alla ghigliottina i girondini con l'accusa di *federalismo*, e di schiacciare e sterminare il popolo della Vandea, monarchico e cattolico.

La congiunzione di due concetti irriducibili come quello di Stato e quello di nazione ha dato vita a un'entità che può scatenare la tremenda potenza delle armi più distruttive al servizio di odii etnici inestinguibili. Con lo Stato nazionale si vogliono estendere sentimenti, sensazioni, passioni soggettive ad entità che per le loro dimensioni sfuggono alla capienza di tali stati personali dell'animo; non si capisce come lo Stato, il mostro più freddo tra tutti i mostri, possa farsi carico di un patrimonio di soggettività così complesso e controverso. La risposta anarco-capitalistica di Rothbard si fa forte della fragilità del concetto di nazione; la riconduzione conseguente della nazione al consenso degli individui, congiunta alla dissoluzione estrema della macchina dello Stato, conduce al modello coerente e allettante di un mondo interemente privatizzato. Il servizio più grande che si possa rendere alla nazione è quello di emanciparla totalmente dal legame-soggezione con lo Stato, e poi sarà quel che essa – ovvero gli individui che la compongono – vorrà. Solo in questo modo le nazioni saranno – per riprendere il titolo dell'opera monumentale che Rothbard ha consacrato alla nascita della nazione americana – *concepite in libertà*.

I libertari non sono utopisti perché non postulano un cambiamento della natura umana allo scopo di mettere in pratica le loro ricette; il libertarismo pensa le sue soluzioni perché la natura umana è così e nessuno sa se un giorno la si potrà cambiare. Gli inconvenienti ci saranno sempre perché sono parte integrante di una natura imperfetta e che nessuno desidera perfezionare se non con lo strumento pacifico dell'educazione.

Un filosofo politico del Seicento nutrito di realismo, Thomas Hobbes, aveva detto che la condizione umana non può mai essere senza inconvenienti, e per ovviare a questi era necessario dar vita artificiale al grande Leviatano, il Dio mortale dello Stato; due generazioni dopo, un altro filosofo inglese, John Locke, pensava che per rimediare agli inconvenienti della convivenza umana fosse necessario costituire il governo civile, limitato dai diritti naturali degli uomini. Dopo tre secoli di lotta drammatica per costringere il mostro Leviatano nel letto di Procuste del governo limitato, la proposta libertaria di Rothbard tocca nel profondo la comprensione delle *categorie del politico* per una nuova stagione di libertà. Dopo lo statalismo e il liberalismo, il libertarismo gioca le sue carte.

Indice

PREFAZIONE

pagina 3

PARTE PRIMA - **La nazione e la libertà**

Ernest Renan, *Cos'è una nazione?*

pagina 6

Carlo Lottieri, *Il concetto di nazione tra liberalismo e statalismo. In margine a Ernest Renan*

pagina 20

PARTE SECONDA - **Per superare lo Stato moderno**

Murray N. Rothbard, *Nazioni per consenso: decomporre lo Stato nazionale*

pagina 44

Nicola Iannello, *"Concepite in libertà". Le nazioni libertarie nel modello di Murray N. Rothbard*

pagina 54